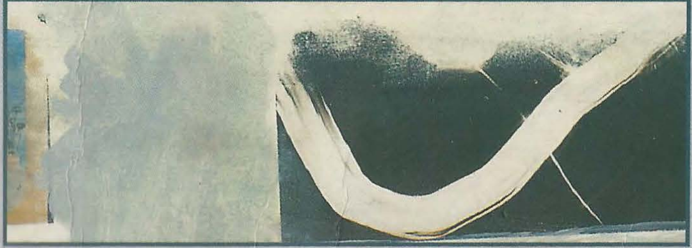
POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARI • Zygmunt Bauman

Postmodernlik ve hoşnutsuzlukları

Zygmunt Bauman



İngilizceden çeviren: İsmail Türkmen



ZYGMUNT BAUMAN

1920'de Polonya'da doğan Bauman sırasıyla faşizmi, sosyalizmi ve kapitalizmi eleştirel bir mesafeyi koruyarak yaşamış ve hiçbir zaman bağımsız entelektüel kişiliğinden taviz vermemiştir. 1968'de Polonya'dan sınırdışı edilmesinin ardından İsrail'e, oradan da Leeds Üniversitesi Sosyoloji Kürsüsü'nün başına geçmek üzere Britanya'ya gitmiştir. Bu görevini 1971-1990 arası başarıyla sürdüren Bauman, ilk yıllardan itibaren hemen her konuda sosyolojik bakışın çerçevesini genişleten eserler vermiştir. Bauman genellemeleri seven bir yazardır, ama yöntembilim ve kavram tartışmaları yerine doğrudan toplumla ilgilenir. Eserleri bir sorun ve teşhis etrafında döner. Bu anlamda Britanya geleneğinden kopar. Göçmenliği, öncelleri K. Mannheim, A. Löwe, N. Elias gibi ona da, ampirik ve pragmatik bir geleneğin şekillendirdiği ada kültürüne dışarıdan bakma imkânı vermiştir. Ayrıca onlar gibi hakikat ve ahlâkı sosyolojiye taşır.

Bauman kültür ve iktidarın çözümlemesine özel önem vermiş ve bu çerçevede toplum, ideolojiler, milli kimlikler, devlet, ahlâki seçim, modernizm ve postmodernizm konularını ele alarak sosyolojiye yeni bir soluk getirmiştir. Yayımlanan kitaplarından bazıları şunlardır: *Between Class and Élite: The Evolution of the British Labour Movement* (Sınıf ile Seçkinler Arasında: Britanya İşçi Hareketinin Evrimi); *Towards a Critical Sociology: An Essay on Commonsense and Emancipation* (Eleştirel Bir Sosyolojiye Doğru: Sağduyu ve Kurtuluş Üzerine Bir Deneme); *Socialism: The Active Utopia* (Sosyalizm: Etkin Ütopya); *Memories of Class: The Pre-History and After-Life of Class* (Sınıfın Anıları: Sınıfın Öncesi ve Sonrası); *Freedom* (Özgürlük, Çev.: Vasıf Erenus, Sarmal Yay., 1998); *Legislators and Interpreters* (Yasa Koyucular ile Yorumcular, çev.: K. Atakay, Metis Yay., 1996); *Modernity and the Holocaust* (Modernlik ve Holocaust, Çev.: Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yay., 1997); *Modernity and Ambivalance*/Modernlik ve Müphemlik (Ayrıntı Yay.'nın programına alınmıştır); *Life in Fragments-Essays in Postmodern Morality*/Parçalanmış Hayat-Postmodern Ahlâk Denemeleri (Ayrıntı Yayınları'nın programına alınmıştır); *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (Ölümlülük, Ölümsüzlük, çev.: Nurgül Demirdöven, Ayrıntı Yay., 2000) ve Diğer Hayat Stratejileri ve *Postmodernity and its Discontents* (Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları, çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., 2000); *Thinking Sociologically* (Sosyolojik Düşünmek, Çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1998) ve *Postmodern Ethics* (Postmodern Etik, Çev.: Alev Türker, AyrıntıYayınları, 1998). Ayrıca çok sayıda makale ve kitap eleştirisi yazmış olan Z. Bauman *Modernity and the Holocaust* kitabıyla Amalfi Avrupa Sosyoloji ve Sosyal Bilimler Ödülü'nü almıştır.

Ayrıntı: 297
İnceleme dizisi: 158

Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları
Zygmunt Bauman

İngilizceden çeviren
İsmail Türkmen

Yayıma hazırlayan
Sedef Özge

Kitabın özgün adı
Postmodernity and its Discontents

Polity Press/1997
basımından çevrilmiştir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Sait Kızılırmak

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. Tel: (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım *2000*

ISBN 975-539-300-5

AYRINTI YAYINLARI
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Zygmunt Bauman

Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları



İçindekiler

Giriş:
Hoşnutsuzluklar - modern ve postmodern

1930'da Viyana'da, daha sonra adı *Das Unbehagen in der Kultur* olarak değiştirilecek olan bir kitap yayımlandı: *Das Unglück in der Kultur*. Kitabın yazarı Sigmund Freud'du. Neredeyse aynı anda kitabın İngilizce çevirisi de çıktı; çeviri için Freud *İnsanın Uygarlıktaki Rahatsızlıkları* başlığını önermişti. Ancak kitabın İngilizcesinin editörü James Strachey'in aktardığına göre kitabı İngilizceye çeviren Joan Riviere bir süre *malaise* (kırıklık, keyifsizlik, sıkıntı) kavramı üzerinde düşündükten sonra kitap için *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* başlığında karar kılıyor. İşte Freud'un modernite folkloruna yöneltttiği provokatif meydan okuma bizim kolektif bilincimize bu başlık altında giriyor ve sonuçta modern serüvenin -hem kasıtlı hem de kasıtsız- sonuçları

hakkındaki düşüncelerimizi bu şekilde biçimlendiriyordu. (Her ne kadar kitabın yazarı *Kultur* ya da uygarlık dese de bugün biz bunun *modernite*nin hikayesi olduğunu biliyoruz. Kendisini 'kültür' ya da 'uygarlık'ın bir etkinliği olarak tasavvur eden ve Freud'un keşfetmeye giriştiği sonuçlarıyla beraber, böyle bir öz-bilgi ile hareket eden tek toplum modern toplumdur. Bundan dolayı da zaten 'modern uygarlık' deyimi bir laf kalabalığıdır.)

Freud'un mesajı şuydu: bir şeyler kazanırken karşılığında bir şeyler kaybediyorsunuz. 'Kültür' ya da 'uygarlık' olarak modernite, güzellik (evet 'uygarlığın değerli kılacağını düşündüğümüz bu yararsız şey'), temizlik ('pisliğin hiçbir türü uygarlıkla uyuşmaz görünüyor') ve düzenle ('Düzen, benzer durumlarda kişiyi tereddüt ve kararsızlıktan kurtarmak için, bir şeyin ne zaman, nerede ve nasıl yapılacağı konusunda bir kuralın tanımlanması ve bunun dayatılmasıdır') ilgilidir. Güzellik (yani yüksek armoni zevki ve biçim mükemmeliyeti veren her şey), temizlik ve düzen küçümsenecek ve feveran, hıçkırıklar ve pişmanlık olmadan öyle kolayca vazgeçilecek kazançlar değildir. Ancak aynı zamanda da ağır bir bedel ödemeden kazanılacak şeyler de değildir. Güzelliği arama ve koruma, temizliği kollama ve rutin düzene uyma konusunda insanları güdüleyen 'doğal' hiçbir şey yoktur. (Eğer böyle bir 'içgüdü'yü gösteren şeyler olsaydı bunun, işbaşındaki bir uygarlığın en belirli işareti olan yapay, sonradan kazanılmış ve *eğitilmiş* bir eğilim olması gerekirdi.) İnsanların, armoni, temizlik ve düzene saygı ve bunları takdir yönünde zorlanmaları gerekiyor. Kendi güdüleri ile hareket etme özgürlüklerinin budanması gerekiyor. Kısıtlama acılıdır: acıya karşı savunma da kendi acılarını yaratır.

'Uygarlık içgüdünün terki üzerine bina ediliyor.' Uygarlık (modernite olarak okuyunuz) -Freud'un bize söylediğine göre-, özellikle de insanın cinselliği ve saldırganlığına 'büyük kısıtlamalar getiriyor'. 'Dolayısıyla da özgürlük dürtüsü uygarlığın belli bir kısım form ve taleplerine karşı ya da bütün bir uygarlığa karşı yöneltiliyor.' Zaten başka türlü de olamaz. Freud ısrarla, uygar yaşamın haz ve keyiflerinin acılar, memnuniyetinin hoşnutsuzluklar ve itaatinin de isyanla beraber aynı pakette geldiğini söylüyor.

(Aslında düzenden yoksun insanlığa dayatılan düzen olan) uygarlık, sürekli tetikte olması gereken ve pazarlığın her daim yenilendiği bir uzlaşı, bir değiş-tokuştur. Burada haz ilkesi gerçeklik ilkesinin ölçeğine indiriliyor ve kurallar, gerçekçi olanın ölçüsü olan gerçekliği açıklıyor. 'Uygar insan, bir parça güvenlik karşılığında kendi mutluluk potansiyelinin bir kısmını takas ediyor.' Mevcut çözümlerdeki özgül sakatlıkları iyileştirme çabalarımız ne kadar sağlam temelli ve gerçekçi olursa olsun 'uygarlığın doğasında hiçbir reform girişimine teslim olmayacak problemler olduğu fikrine kendimizi alıştırmalıyız belki'.

Modernitenin gururu ve (ister aynı düzen yapısı içinde ortaya çıkan isterse de güzellik ve temizlik kod adlarıyla kendilerini gizleyen) tüm bileşenlerinin de köşetaşı olan düzen için Freud 'zorlama', 'tanzim', 'baskı' ya da 'cebri feragat' ifadelerini kullanıyordu. Modernitenin alamet-i farikası olan bu hoşnutsuzluklar 'aşırı düzen'den ve bunun ayrılmaz parçası olan özgürlük kıtlığından ortaya çıkıyordu. Zayıf ya da korumasız bünye, vahşi dünya ve saldırgan komşular üçlü tehdidi karşısındaki güvenlik arayışı, özgürlüğün kurban edilmesine davetiye çıkarıyor -en önce de kişinin haz arama özgürlüğünün. Güvenlik üzerine bina edilen bir uygarlık bağlamında, daha fazla özgürlük daha az hoşnutsuzluk demekti. Güvenlik adına özgürlüğü kısıtlamayı seçen bir uygarlık çatısı altında, daha fazla düzen daha fazla hoşnutsuzluk anlamına geliyordu.

Ancak bugün artık düzensizleştirme (deregulation) zamanıdır. Gerçeklik ilkesi bugün, haz ilkesinin mahkeme başkanı olduğu bir adalet divanında savunma yapmak zorundadır. 'Uygarlığın doğasında hiçbir reform girişimine teslim olmayacak zorlukların bulunduğu düşüncesi' o eski bariz doğruluğunu yitirmişe benziyor. Zorlama ve cebri feragat artık sinir bozucu bir zorunluluk olmaktan çıkmış ve birey özgürlüğüne yönelen bir haksız tecavüz olmuştur.

Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları'nın yazılması ve basımından 65 yıl sonra artık egemenlik birey özgürlüğünündür ve bu özgürlük diğer tüm özgürlüklerin ona göre hesaplandığı bir değer ve tüm bi-

rey-üstü kural ve kararların hikmetinin ona göre ölçüldüğü bir sabit nokta olmuştur. Fakat bu, insanları modern keşif gezilerine gönderen güzellik, temizlik ve düzen ideallerinin terk edildiği ya da orijinal ihtişamlarını yitirdikleri anlamına gelmiyor. Ancak artık bu idealler, bireysel kendiliğindenlik (spontaneity), irade ve çabalar yoluyla kovalanacak ve realize edilecektir. Öyle görünüyor ki bugünkü postmodern versiyonuyla modernite, Freud'un naif ve zararlı fantazi diyerek değerlendirme dışı bıraktığı iksiri bulmuştur; ve kıymetli temiz düzen ve düzenli temizlik madenlerini doğrudan insan cevherinden, tamamen insani olan haz arayışından, daha fazla haz ve daha fazla hazlı haz arayışından -ki bu arayış bir zamanlar alçak olarak kınanıyor ve özlüğü yıkıcı bir şey diye suçlanıyordu- elde etmeye çalışıyor. İki yüzyıldır, kendisini aklın diktasındaki kural ve düzenlemelerin demir eldiveninde tutma çabalarından yara almadan ve hatta güçlenerek çıkan 'görünmez el' yeniden güven tazeledi ve tekrar gözde oldu. Bir zamanlar tüm düzen-kurucular için bir yük ve bir problem (belki de *asıl* problem) olan bireysel özgürlük, bugün artık insan evreninin kendisini sürekli olarak yeniden yaratması yolundaki ana varlık ve kaynak olmuştur.

Eski kural bir zamanlar olduğu gibi bugün de geçerliliğini sürdürüyor: yani, bir şeyler kazanırken karşılığında bir şeyleri yitiriyorsunuz. Ancak eskisinden farklı olarak bu defa kazançlar ve yitirilenlerin yeri değişmiştir: *postmodern insanlar bir parça mutluluk karşılığında kendi güvenlik potansiyelinin bir kısmını takas ediyor*. Modernitenin hoşnutsuzlukları, bireysel mutluluk arayışında çok az bir özgürlüğe tahammül ede(bile)n bir güvenlik anlayışından kaynaklanıyordu. Postmodernitenin hoşnutsuzlukları ise, çok az bireysel güvenliğe izin veren bir haz arama özgürlüğünden kaynaklanıyor.

Her değer (Georg Simmel'in çok önceleri gözlemlediği gibi), sadece, kendisini elde etme yolunda kişi öteki değerlerden geçtiği sürece bir değerdir. Ancak sizin en fazla gereksinim duyduğunuz şey de yokluğunu en fazla hissettiğiniz şeydir. Özgürlüğün ihtişamının en parlak olduğu an, özgürlüğün güvenlik altarında kurban edildiği andır. Diğer yandan, sıra güvenliğin bireysel özgürlük

mabedinde kurban edilmesine gelince, o zaman eski kurbanın parıltısının çoğu kayboluyor. Eğer güvenlik arayıcısı kasvetli ve sıkıcı günlere mahkum kalmışsa uykusuz geceler özgürlüğün lanetidir. Her iki durumda da mutluluk büsbütün elden gidiyor. Yeniden Freud'a kulak verelim: 'Biz öyle yaratılmışız ki, yoğun hazzı sadece bir karşıtlıktan alıyor ve olağan durumlardan çok az zevk alabiliyoruz.' Neden? Çünkü 'bizim mutluluk dediğimiz şey ... en yüksek dereceye varmış olan ihtiyaçların (tercihan bir anda) giderilmesinden ortaya çıkıyor ve doğası gereği de epizodik bir fenomen olarak var olabiliyor.' Dolayısıyla da, güvenliksiz bir özgürlük, özgürlüksüz bir güvenlikten daha sürekli bir mutluluk arzı sağlamıyor. İnsan işlerinin farklı bir şekilde düzenlenmesi illa daha fazla mutluluğa giden bir adım değildir (bu sadece yapıldığı anda böyledir). Tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi bir mutluluk ve coşku verici bir *an*dır fakat yeniden değerlendirilmiş değerler bir mutluluk *halinin* garantisi değildir.

Kaybetmeden kazanma olmaz. Kayıpsız bir kazanç yaratma umudu atasözündeki bedava öğle yemeği kadar düşsel ve uçucudur. Ancak herhangi bir insani ortak yaşam düzenlemesine özgü olan kazanç ve kayıpların dikkatle hesap edilmesi gerekiyor çünkü güçlükle kazanılan temkin ve bilgelik bizi, yani postmodern insanı sadece kredi tarafı olan bir bilançoya kavuşma düşü kurmaktan alıkoysa bile (ya da daha doğrusu bundan dolayı) kazanç ve kayıplar arasında optimum bir dengenin aranması gerekiyor.

İşte bu kitabın amacı bu göreve, küçük ve kısmi bir katkı koleksiyonu sunmaktır.

Bu kitabın benim için özel bir anlamı var. Çünkü kitabın bazı bölümleri, bir yüzyılın son çeyreğinde ilk defa olarak, ana dilim olan Lehçede yazıldı ve ilk olarak Polonyalı akademisyen ve öğrencilere sunuldu ve onlarla müzakere edildi. Bu bağlamda Alma Mater'im olan Varşova Üniversitesi ile olan bağlarım restore edildi. Ve tabii arkadaşlarım ve meslektaşlarım, Polonyalı sosyologlar ve filozoflarla olan aydınlatıcı ve güdüleyici temaslarım

da tazelendi. Burada sayamayacağım kadar fazla, hepsi de alanında içgörülü ve vakıf, zeki ve yetkin olan bu arkadaşlarıma ve meslektaşlarıma, kitaptaki düşüncelerin açığa kavuşturulması ve açıklanmasında yaptıkları yardım için borçluyum.

Anthony Giddens'a özel teşekkürlerimi sunuyorum: onun çalışmama gösterdiği daimi ilgi, nazik fakat yılmaz, dostane fakat kararlı baskısı olmasaydı bu kitap asla ortaya çıkmayacaktı.

Ve son on yıldır yaptığım tüm çalışmalarda olduğu gibi, editörüm David Roberts'a da teşekkür etmek istiyorum. Sanırım hiçbir yazar editöründen bundan daha fazla bir anlayış bekleyemez. İkimiz de aynı amaç için didiniyoruz; ki bu amaç, Roberts'ın deyişiyle, 'okuyucunun irdelenmediğini düşündüğü şeylere bakmasını isteyen' bir metin yaratmaktır. Burada editörün rolü ise 'yazarı kendi bireysel düşüncesinden feragat ettirmeden okuyucunun anlamasının önündeki gereksiz engelleri temizlemektir'. Ve ben bu işi David Roberts'dan daha iyi yapabilecek birini bilmiyorum.

I
Temizlik düşü

Büyük suçlar genellikle büyük fikirlerden çıkar. Esinlenmiş takipçileri düşüncelerini realize etmeye kalkıştığında çok az büyük düşünce tamamen masum kalmıştır (fakat bazıları zor da olsa dişlerini göstermeden ve bıçaklarını bilemeden de taraftar toplayabiliyor). Bu fikirler sınıfı arasında gurur makamı, temizlik vizyonuna aittir.

'Nihai Alman Çözümü' diyordu Amerikalı yazar Cynthia Ozick 'estetik bir çözümdü; bir kurgu işiydi, bir lekeyi silen sanatçının parmağıydı; yani kısacası uyumlu olmadığı düşünülen her şeyin tasfiyesiydi.'[1] Alman psikolog Klaus Dörner okuyucularını 'die Nazis auch als Bürger zu sehen, die genauso wie die Bürger vor

1. Cynthia Ozick, *Art and Ardour* (New York: Dutton, 1984), s. 165.

und nach, ihre Antwort auf die Soziale Frage gesucht haben[2]* şeklinde tanımlıyor - çözümünü aradıkları 'toplumsal sorun' 'kirlilik' sorunu, 'yakışıksız', 'münasebetsiz' ('out of place') ve 'tabloyu bozan' insanların inatla ortada dolaşmaları sorunuydu - aksi halde de estetik olarak tatminkar ve moral olarak güven veren bir armoni anlayışına saldırıyordu. Michel Foucault'nun da hatırlattığı gibi, modern dönemin ilk yıllarında deliler kent yetkilileri taraf ndan toplanıyor, *Narrenschiffen*'e dolduruluyor ve denize gönderiliyordu; deliler 'aklın parlak ve yetkin istikrarı karşısındaki ... karanlık bir düzensizliği ve hareketli bir kaosu' temsil ederken deniz, 'alıp götürmenin yanı sıra temizleyen' suyu temsil ediyordu.[3]

Temizlik bir idealdir; yaratılması gereken, ya da, gerçek ya da hayali olağandışılıklara karşı gayretle korunması gereken bir koşul vizyonudur. Böyle bir vizyon olmadan ne temizlik kavramının bir anlamı olur ve ne de temizlik ile pislik arasında herhangi anlamlı bir ayrım çizilebilir. Bir orman, bir dağ silsilesi, bir otlak ya da bir okyanus (yani insan ürünü olan kültürün karşıtı olarak 'doğa') aslında ne temiz ne de kirlidir; ta ki bir Pazar pikniğinin ya da kimyasal fabrikaların atıklarıyla kirleninceye kadar. İnsanın müdahalesi sadece doğayı kirletmekle kalmıyor aynı zamanda da doğaya temiz-pis ayrımını sokuyor ve doğal dünyanın herhangi bir parçası için 'temiz' ya da 'kirli' olma olasılığını yaratıyor.

Temizlik, başka bir yere doğru hareket etmeye zorlanmadıkları, itilmedikleri, çekilmedikleri ya da sürülmedikleri takdirde kaplayacakları yerden *farklı* yerlere konmuş olan şeylerin vizyonudur. Temizlik, bir *düzen* vizyonudur; yani her bir şeyin olması gerektiği yerde bulunduğu ve başka hiçbir yerde bulunmadığı bir durumun vizyonudur. Bir 'düzen' imgesi olmadan, şeylere kendi 'doğru' ve

2. Klaus Dörner, *Tödliches Mitleid: zur Frage der Unerträglichkeit des Lebens* (Gütersloh: Verlag Jakob van Hoddis, 1993), s. 13.
* Alman psikolog Klaus Dörner okurlarından, Nazileri de (bütün önceki ve sonraki yurttaşlar gibi) "sosyal soruna" kendi cevaplarını arayan yurttaşlar olarak görmelerini ister. (ç.n.)
3. Michel Foucault, *Histoire de la folie* (Paris: Plon, 1961). Bu alıntı şu çeviriden yapılmıştır: Richard Howard, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (Londra: Tavistock, 1967), s. 13, 11.

'tam' yerlerini -ki bu yerler, bunların kendi kendilerine, 'doğal olarak' oturmayacakları yerlerdir- biçmeden temizlikten söz edilemez. 'Temizlik'in karşıtı -kir, pis, 'kirleten unsurlar'- 'münasebetsiz' şeylerdir. Şeyleri 'kirli' yapan, onların içsel nitelikleri değil, bulundukları konum, daha doğrusu temizlik kovalayanların hayalindeki şeyler düzenindeki konumlarıdır. Bir bağlamda 'pis' olan şeyler sadece başka bir yere kondukları için temiz olabilirler; ve tabii tersi de doğru. Güzelce cilalanmış, parlayan ayak abılar yemek masasına konursa pis kaçar; ancak ayakkabılığa dönünce aynı ayakkabılar eski temizliğine kavuşur. Yemek tabağında ağız sulandıran bir aşçılık eseri olan bir omlet yastığa döküldüğünde iğrenç bir leke olur.

Ancak bir de, insan ürünü hiçbir fragmanda 'doğru yer'i olmayan şeyler var. Bunlar her yerde, yani temizlik modelinin geçerli olduğu her yerde 'münasebetsiz'dirler. Temizlik kovalayıcılarının dünyası bunları içeri alamayacak kadar küçüktür çünkü. Bunların başka bir yere kaldırılması da yeterli değildir. Bir an önce ve tamamen öldürülmeleri -yakılmaları, zehirlenmeleri, parçalanmaları ve kılıçtan geçirilmeleri- gerekiyor. Bunlar genellikle mobil, yani kendilerine biçilen yerde durmayan ve kendi kafalarınca yer değiştiren şeylerdir. Bunların yarattığı sorun şudur: davet edilsinler ya da edilmesinler bu tür şeyler oradan oraya geçerler. Kendi yerlerini kendileri belirlerler ve dolayısıyla da temizlik kovalayıcılarının 'şeyleri doğru yerlerine koyma' gayretleriyle alay ederek sonuçta da tüm konumlandırmaların kırılganlığını ve sarsılabilirliğini açığa vururlar. İşte bundan dolayı, her an bir evi o evin yasal (insan) sakinlerine danışmadan onlarla paylaşma kararı alabilen hamamböcekleri, sinekler, yarasalar ya da fareler her zaman, potansiyel olarak, davetsiz misafirlerdir ve düşünülebilir hiçbir temizlik şemasına da oturtulamazlar.

Fakat diğer bazı şeyler daha bir tehditkar oluyor ve daha fazla dikkatlilik gerektiriyor. Bunlar sadece kendi başlarına hareket etmekle kalmıyor aynı zamanda da bunu kendilerini hissettirmeden yapıyorlar; böylece sadece temizlik modeline değil aynı zamanda da bunun korunması gayretlerine meydan okuyorlar. Çünkü bun-

ların istilasından haberi olmayan bir kişi taarruz vaktinin gelip gelmediğini bilemez ve güvenlilik yanılsamasına kolayca düşebilir. İşte toz böcekleri, bakteriler ve virüsler, hiçbir şeyin, hatta güvenlik arayışının bile güvende olmadığı bu şeyler sınıfına giriyor. Deterjan ürünleri ve temizlik tozları için reklam metni yazanlar -müstakbel müşterilerine 'gördükleri pislikleri ve göremedikleri mikropları' öldürme sözü vererek- bu farkı çok iyi vurguluyorlar.

Buraya kadar söylenenlerden şunu çıkarabiliriz: temizlik ve bununla ilintili olan 'hijyen' (pisliğin savuşturulması) merakının düzenin kırılganlığı ile ilişkisi sadece öyle tesadüfi bir ilişki değildir; bu, sadece düzen üzerine titreyerek onu devam ettiremeyeceğimizi düşündüğümüz ve biz hiçbir şey yapmadan düzenin kendi ivmesiyle bizi kurtarmasını bekleyemediğimiz bir durumdur. 'Düzen', bizim hareketimiz için nizami ve istikrarlı bir çevreyi, olayların olma olasılıklarının rastgele değil sıkı bir hiyerarşiye göre dağıldığı -belli olayların muhtemelen olacağı, diğerlerinin daha az ihtimalle yaşanacağı ve diğerlerinin ise neredeyse asla yaşanmayacağı- bir dünyayı ifade ediyor. Biz sadece böyle bir çevreyi anlayabiliriz. (Wittgenstein'ın anlama tanımına göre) biz 'nasıl devam edileceğini' yalnızca böyle ortamlarda biliriz. Hareketlerimize kesin olarak -yani kafamızdaki hesapların gerçekten tutacağını umarak- sadece böyle bağlamlarda karar verebiliriz. Dünyadaki varlığımız süresince kazandığımız alışkanlık ve beklentilere sadece burada güvenebiliriz. Biz insanlar bir hafızaya ve belli bir öğrenme kapasitesine sahibiz ve bundan dolayı da dünyada bir 'düzenliliğin' olmasını istiyoruz. Öğrenilen hareket kabiliyetleri, istikrarlı ve öngörülebilir bir dünyada işe yarayan güçlü varlıklardır; fakat olaylar bir anda neden-sonuç zincirinden çıktığı ve tüm öngörülerimize meydan okuyarak bizi şaşkına çevirdiği zaman bu değerli varlıklar tamamen anlamsızlaşacaktır.

Bütün bu temizlik titizliğinin ve kirle savaşın neyi ifade ettiğini, belki de hiç kimse Britanyalı büyük antropolog Mary Douglas'tan daha iyi açıklayamadı. İlkin 1966'da yayımlanan aydınlatıcı kitabı *Temizlik ve Tehlike*'de Douglas, *kir*, diyordu,

özünde düzensizliktir. Mutlak kir diye bir şey yoktur. Bu sadece gözlemleyenin gözünde vardır... Kir düzene karşı bir saldırıdır. Kiri öldürmek negatif bir hareket değil, çevreyi düzenleme yönündeki pozitif bir çabadır...

Kirle savaşırken, dekorasyon ve düzenleme yaparken biz hastalıktan sakınma kaygımızla hareket etmiyoruz; bunları yaparken pozitif olarak çevremize yeniden çeki-düzen vererek bir düşünceye uygun hale gelmesini sağlıyoruz. Kirden kaçışımızda korkulacak ya da mantıksız hiçbir şey yoktur: bu, form ile işlevi birleştirmeye, deneyim birliği sağlamaya çalışan yaratıcı bir faaliyettir...

Sonuç olarak, eğer pislik münasebetsizse, biz buna düzen bağlamında bakmalıyız. Pislik ya da kir, bir kalıbın oluşturulması durumunda bu kalıbın dışında tutulması gereken şeylerdir.[4]

Mary Douglas'ın analizinden, temizlik düşüncesinin ve kire karşı mücadele saplantısının insanların evrensel karakteri olduğu anlaşılıyor: temizlik modelleri ve korunacak kalıplar zamanla ve bir kültürden diğerine değişir fakat her zaman ve her kültürün belli bir temizlik modeli ve kuraldışılıklara karşı korunacak belli bir ideal kalıbı vardır. Aynı zamanda da temizlik ve temizleme kaygılarının tamamı, bu analize göre, esasen aynıdır. Buna göre, yerleri süpürmek ve vatan hainlerini damgalamak ya da yabancıları dışlamak, hep aynı, düzenin korunması, çevrenin makul faaliyetler için anlaşılır ve dost kılınması güdüsünden ortaya çıkıyor. Belki bu böyle olabilir; fakat böyle evrensel, zamandışı ve tüm türleri kapsayan bir açıklama, değişik temizlik-kovalama formlarının, bunların toplumsal ve siyasal anlamları ve insanların birlikte yaşamaları için bunların doğurduğu sonuçlar açısından değerlendirilmesinde fazla mesafe katedemiyor.

Bu ikinci meseleye odaklanacak olursak şunu hemen fark ederiz: kalıbı bozan "kir"in çeşitli örnekleri arasında bir durum sosyolojik açıdan çok özel ve eşsiz bir önem arz ediyor; yani, *öteki insanlar* bu mükemmel "çevre düzenlemesi"nin önünde bir engel olarak görüldüğü zaman. Başka bir ifadeyle, öteki insanlar ya da daha da özelde öteki insanların bir bölümü "pislik" olduğu ve on-

4. Mary Douglas, *Purity and Danger* (Harmondsworth: Penguin, 1970), s. 12, 53.

lara öyle davranıldığı zaman.

Fenomenolojik sosyolojinin kurucusu Alfred Schütz,[5] insan yaşamının, dikkat edildiğinde açıkça ortaya çıkan karakteri konusunda bizi uyarıyor: eğer biz insanlar "doğal ve sosyo-kültürel çevremizle geçinebiliyor ve uzlaşabiliyorsak bu, bu çevrenin "günlük yaşamın gerçekliğinden bir dizi sağduyusal yapı tarafından önceden seçilmiş ve önceden yorumlanmış olması" sayesindedir. Her birimiz günlük yaşamımızda ve öyle pek de düşünmeden, bu önseçim ve önyorumları pek çok kez kullanıyoruz ve bunlar bir araya gelerek Schütz'ün "eldeki bilgi stoku" dediği şeyi oluşturuyor. Bu tür bilgiler olmadan dünyada yaşamak düşünülemez olurdu. Hiçbirimiz anlamlar dünyasını dişimiz tırnağımızla kuramayız; hepimiz, bazı şeylerin önemli, diğerlerinin de önemsiz olduğu ve kurulu ilintilerin bazı şeyleri mercek altına getirirken diğerlerini gölgeye terk ettiği "prefabrik" bir dünyaya doğuyoruz. Hepsinden önemlisi, pek çok şeyin, yaptığımız her şeyde görülmez fakat somut bir biçimde olması için herhangi bir bilinçli fark edilmeye gereksinim duymayacak ve ayrıca bunun için aktif herhangi bir çaba gösterilmesine gerek kalmayacak kadar aşikar olduğu -ve dolayısıyla da hareketlerimizi ve yaptığımız şeyleri "gerçeklik"in (dayanılmaz) ağırlığıyla sardığı- bir dünyaya doğuyoruz.

"Eldeki bilgi stoku"nun bu zımni fakat olmazsa olmaz öğeleri, ya da Schütz'ün terimleriyle söyleyecek olursak, hepimizin "özneler-arası kültür dünyası"ndan ve "önceden tanımlanmış hazır tipler hazinesi"nden hediye olarak aldığımız bu sağduyusal akıl içinde en yüksek makam "karşılıklı perspektifler" varsayımına aittir. Düşünmeden (ve daha da önemlisi düşünmediğimiz sürece) inandığımız şey şudur: deneyimlerimiz *tipik*tir; yani, düşünmediğimiz zaman, "dışarıdaki" nesneye kim bakarsa baksın bizim gördüğümüz "şeyin aynısını" gördüğüne ve herkesin bizim içebakışımızdan bildiğimiz "güdülerin aynısıyla" hareket ettiğine inanıyoruz. Ayrıca "bakış açılarının aynılığı"na inanıyoruz. Kendimizi başka birinin yerine koyduğumuzda o zaman tamamen o kişinin

5. Özellikle bkz. Alfred Schütz, 'Common-sense and scientific interpretation of human action', *Collected Papers,* c. 1 (Lahey: Martinus Nijhoff, 1967).

gördüğü ve hissettiği şeyin "aynısını" görüp hissedeceğimize -ve de bu empatinin karşılıklı olabileceğine- inanıyoruz.

Bu varsayım epeyce dürüst ve zararsız ve hatta belki de sonuçları açısından ahlâki görünüyor. Çünkü insanların temelde benzerliğini öngörüyor ve başkalarına da tıpkı bizdeki gibi öznellik yüklüyor. Ne var ki, bu "karşılıklı perspektifler" varsayımının, kendi içinde tutarlı olması için daha derin bir önvarsayıma dayanması gerekiyor: yani, perspektiflerin karşılıklılığını varsayan ve de buna göre hareket eden sadece ben değilim, aynı zamanda bu karşılıklılık varsayımının kendisi de karşılıklılık ilkesine tabidir. Eğer bu ikincinin böyle olduğu konusunda bir kuşku doğacak olursa o takdirde günlük güvenliğin kaya gibi sağlam yapısı parçalanır. Schütz diyor ki: "öteki insanların hareketlerini anlayabilmemin tek yolu, aynı durumda olduğum zaman, yani aynı "çünkü" güdüleriyle yönlendirildiğimde ya da aynı "-mak için" güdüleriyle düşündüğümde benim de benzer hareketleri yapacağımı varsaymamdır -bütün bu kavramlar, aynı kati "tipik" analoji, "tipik" aynılık ... anlamında anlaşılıyor-."[6] Elbette ki, kendimi ötekinin yerine koyabilme yetisinin vazgeçilmez sonucu, ötekini de benim yerimde düşünebilme yetisidir: yani, benim yerimde olsaydı o da tıpkı benim gibi düşünecek ve hareket edecekti... Başka bir deyişle, bakış açılarının karşılıklılığı varsayımının görünüşte desteklediği benimle öteki arasındaki asli birlik düşüncesi aslında bu varsayımı ardıllamaktan ziyade öncüllüyor. Çünkü bakış açılarımızın karşılıklılığı varsayımını kabul etmek için öncelikle karşılıklı benzerliğimizi, ötekinin benimki ile aynı çizgide düşünme ve davranma eğilimini kabul edebilmem gerekiyor.

Günlük yaşamın akışı içinde karşılaşacağım rutin durumlara ilişkin reçeteler, Max Scheler'in *relativnatürliche Weltanschauung* dediği şeyde toplanıyor. Bu reçetelerle donanmış olarak kendimi güvende hissediyorum. Bu reçeteler, yaptığım şeylerin çoğu ve rutin olarak yaptığım şeylerin hepsi için güvenilir ve *yeterli* bir kılavuz sunuyor. Bunların hepsi, "herkese makul bir anlama ve an-

---

6. Alfred Schütz, 'The social world and the theory of social action', *Studies in Social Theory,* c. 2 (Lahey: Martinus Nijhoff, 1967), s. 13.

laşılma şansı verecek yeterli bir tutarlık, açıklık ve uyum görüntüsüne" sahiptir. Ancak bunlar, bu sıhhi ve fevkalade niteliği, sadece "aşikar" ve düşünülmeden kabul edilen şeyler oldukları için kendilerinde taşıyorlar (ve bu kaygısız vaziyet, yalnızca hiç kimse bunları sorgulamadığı, bunların temel ve nedenlerini araştırmadığı, zıtlıklara işaret etmediği ve bunların keyfiliğini ortaya koymadığı sürece varlığını sürdürebilir). İşte bundan dolayı, bir Yabancının gelişi bir deprem etkisi yaratır... Yabancı, günlük yaşamın güvenliğinin dayandığı temeli çatlatır. Uzaklardan gelir, yerel varsayımları paylaşmaz ve dolayısıyla da "neredeyse girdiği grubun üyelerine sorgulanamaz görünen her şeyi sorgulamak zorunda olan kişi haline gelir".[7] Bu kişi, bu zararlı ve acıklı eylemi yapmak "zorundadır" çünkü bu grubun içinde, grubun kalıbını kendisine "doğal" gösterecek herhangi bir statüye sahip değildir ve hatta görünüşte bu kalıbın gerektirdiği şekilde davranmak için elinden geleni yapsa ve bunu başarsa bile, gruba, kendisinin grubun bakış açısını yansıtma yetisi olduğunu kabul ettiremeyecektir.

Eğer "pislik"i, düzenleme çabalarının hedefine meydan okuyan bir öğe ve diğer yandan da kendi kendine hareket eden, oradan oraya giden ve kendi kendini yöneten pislik'i, fiili çabaların olabilirliğine meydan okuyan bir öğe olarak düşünürsek, o zaman Yabancı tam anlamıyla bu ikincinin bir örneğidir. Sonuçta zaten, tüm zaman ve mekanların yerlileri, yabancıları ayırma, dışlama, sürme ve yok etme yönündeki çılgın çabalarında hedeflerini haşerat ve bakterilere benzetirler. Ve yine, bunlar kendi hareketlerinin anlamını hijyenik rutinlere benzetirler ve yabancılarla, hastalık taşıyıcılarına karşı sağlığı savunan kişiler olarak savaşırlar.

Tekrar etmek istiyorum: bu, tüm zaman ve mekanlardaki "yerliler"in (tabii ki kendilerini "yerliler" olarak gören ve sadece "yabancılar"la -yani "yerli" olmayanlarla- karşılaştırıldıkları zaman kendilerini "yerli" sınıfına koyanların) yaptıkları bir şeydir. Ancak Yabancılar saplantısı, günlük temizlik arayışı ile ve oturmaya müsait ve düzenli bir dünyanın günlük yeniden üretimi ile ilgili

7. Bkz. Alfred Schütz, 'The stranger: an essay in social psychology', *Studies in Social Theory,* c. 2, s. 95 ve sonrası.

pek çok aktivitede bazı durumlarda özellikle önemli bir role sahip olúyor. Bu ne zaman oluyor? Bu, temizleme ya da "düzen yaratma" işi bilinçli/kasti bir aktivite olduğu, bir *görev* olarak algılandığı zaman, şeylerin olduğu gibi korunmasından ziyade temizleme amacı, şeylerin dünkü *halini değiştirdiği* ve mevcut düzene meydan okuyan yeni bir düzen *yarattığı* zaman; başka bir deyişle, düzen titizliği, yeni ve aynı zamanda da *yapay* bir düzenin takdimi -yani yeni bir başlangıç- anlamına geldiği zaman oluyor. Düzenin statüsündeki bu tarihsel değişim *modern çağın* başlangıcıyla çakışıyor. Gerçekten de, biz moderniteyi, düzen yaratmanın, tevarüs edilen ve alınan "geleneksel" düzenin bozulmasından ibaret olduğu ve "varl:k"ın daimi bir yeniden başlama anlamına geldiği zaman ya da yaşam biçimi olarak tanımlayabiliriz.

Her düzenin kendi düzensizlikleri vardır; her arılık (temizlik, saflık) modeli, süpürülmesi gereken kendi pisliğine sahiptir. Ancak, geleceği de kapsayan ve aynı zamanda da, diğer önkoşullarla birlikte, değişimi de yasaklayan sürekli bir düzende temizleme ve süpürme bile düzenin ayrılmaz parçalarıdır. Bunlar günlük rutin işlerdendir ve rutin olan her şey gibi üzerinde düşünmeyi fuzuli sayan tamamen adetsel bir biçimde monoton olarak tekrarlanma eğilimi taşırlar. Bu, rutinin bazen *kesintiye uğramasının* engellenmesinde olduğu gibi, öyle bilinç düzeyine ulaşan ve dikkati uyaran bir kirden arınma rutini değildir. Arılık merakı, "birincil kir" mücadelesine "meta-kir"le mücadeleye eğildiği kadar eğilmiyor. Ancak düzen(leme) mevcut düzenin dağıtılması ve yerine yeni bir arılık modelinin getirilmesi anlamında alındığı zaman durum birden değişiyor. Burada arılığın sağlanması ve korunması, günlük rutinin sürdürülmesine indirgenemiyor; daha da kötüsü, artık rutinin kendisi, yeni arılık adına yok edilmesi gereken "kir"e dönüşme istidadı taşıyor. Nereden bakılırsa bakılsın, "daimi başlangıç" durumu, her defasında yeni ve "geliştirilmiş" saflık hedefleri üretiyor ve bu her yeni hedefle birlikte de -şimdiye kadar duyulmamış ve görülmemiş- "kir" sınıfları yaratıyor. Böylece az bir dikkatle bakıldığında ya da hatta hiç dikkat edilmeden, çok sıradan ve sıkıcı şeylerin bile kir sınıfına girdiği yeni bir durum or-

taya çıkıyor. Her daim yenilenen arılık modelleri ve arındırma becerileri karşısında artık hiçbir şey güvenli değildir; gün belirsizlik ve kuşkunun günüdür.

Burada bir adım daha ileriye giderek şunu diyebiliriz: "düzenkurma" artık, her yeni şeyin "anormallik" olarak tanımlanması, yeni bölücü hatların çizilmesi ve her yeni şeyin "yabancı" olarak kodlanmasından ayrı bir şey değildir. Yeni bir düzen tasarlanır tasarlanmaz, tamamen aşina olunan ve sorunsaldan uzak "kapı komşularımız" bir gecede korkunç yabancılara dönüşebilir. Dünün komşularının pek de öyle kuzu kuzu oynamayacakları yeni bir oyunla karşı karşıyayızdır artık; çünkü bu yeni oyun kendilerini yabancı saymak ve yok etmek -"mahalleyi temizlemek"- üzeredir. Yabancılara yönelik bir şeyler yapmak artık düzenleme kaygılarının tam merkezine oturmuştur. Yabancılar artık rutinden değildir ve dolayısıyla da şeylerin arı tutulmasının rutin yolları artık yeterli değildir. Sürekli değişen bir dünyada, her tarafa yabancı korkusunu yayan kaygı bütün bir günlük yaşamı istila etmiştir ve insan yaşamının her köşesine yayılmıştır.

İstikrarsızlığı ve sadece sabit olan her şeye düşmanlığının sabitliği ile ünlü olan modern dünyada egemen anlayış, hareketin "sıkıştırılması", daimi değişimin "durdurulması" ve tüm tehditlere karşı güvende olan bir düzenin kurulması eğilimidir ve bunun karşısında durmak hiç de kolay değildir. "İyi bir dünya" hakkındaki modern fantazilerin neredeyse tümü derinlemesine anti-moderndir; yani bunlar, tarihin sonunu, bir değişim süreci anlamında sunarlar. Walter Benjamin, modernliğin intihar imi altında doğduğunu, Sigmund Freud ise modernliğin Thanatos -ölüm içgüdüsü- tarafından güdüldüğünü söylüyordu. Modern ütopyalar, sundukları ayrıntılı reçeteler bağlamında farklılaştılar. Fakat bunların tamamı şu yargıda birleştiler: "mükemmel dünya" ebediyen kendisi olarak kalan bir dünya olacaktır; yani bu dünyada bugün öğrenilen akıl yarın ve ertesi gün de makullüğünü koruyacaktır ve edinilen yaşam yetileri ebediyen faydalılıklarını sürdüreceklerdir. Ütopyalarda çizilen dünya resmi, beklendiği gibi, aynı zamanda da şeffaf bir dünyadır: Burada gözümüzün önünde karanlık ya da nüfuz edilemeyen hiçbir

şey durmaz; hiçbir şey armoniyi bozmaz, hiçbir şey "münasebetsiz" değildir; bu dünyada "kir"li hiçbir şey yoktur ve bu dünya yabancısızdır.

Ve tabii bütün bir modern dönem boyunca tasarlanan, düşü görülen ve pratikte uygulanan "yeni ve nihai düzen"in ölçeği ve radikalliği ile "yabancılar sorunu"na yaklaşımdaki öfke ve yabancılara muameledeki sertlik arasında ciddi bir korelasyon vardı. Totaliter siyasal programlarda (ki bunların kendileri tamamen modern fenomenlerdir) "totaliter" olan ne varsa, vaat ettikleri düzenin kapsayıcılığından, hiçbir şeyi şansa bırakmama kararlılığından, temizleme reçetelerinden ve arılık postülası ile çatışan şeyleri yok etme ödevine yaklaştıkları katılıktan daha fazla bir şeydir. Totaliter ideolojiler, yayılmayı koyulaştırma, muğlak olanı belirginleştirme ve denetlenemeyeni denetim altına ya da vuruş mesafesine çekme girişimleriyle ünlüdürler. Algı ve düzene yönelen yaygın ve her yerde hazır ve nazır tehditler tarafından yayılan aynı derecede yaygın ve kapsayıcı kaygı böylece o kadar sıkıştırılıyor ki bunlar "ele geçirilebiliyor" ve tek ve düz bir prosedürle toptan ele alınabiliyor. Bu totaliter eğilimi en uca taşımada nazizm ve komünizm başı çekti. Birincisi modern formuyla "arılık" sorununun karmaşıklığını ırkın arılığında, ikincisi de sınıfın arılığında yoğunlaştırdı. Ancak totaliter özlem ve eğilimler -her ne kadar daha az radikalce olsa da- modern ulus-devletin, devlet vatandaşlığı kavramının ulusal üyeliğin evrenselliği ve kapsayıcılığıyla aynileştirilmesi çabasında da kendilerini gösteriyor.

Başka bir yerde[8] analizini yaptığım ve burada değinilmeyecek kadar karışık ve sayıca fazla olan sebeplerden dolayı, arılığın idamesi amacına yönelik "temizleme" faaliyetlerini toplumsallaştırma ve merkezileştirme eğilimi (asla ölmemiş olsa da) günümüzde yerini daha fazla düzensizleştirme (deregülasyon) ve özelleştirme stratejilerine bırakma eğilimindedir. Bir yandan, pek çok yerde, devletin geçmişteki tekil ve kapsayıcı bir düzen modelini teşvik ödevine her geçen gün biraz daha kayıtsız kaldığını ve birden çok

8. Bkz. Zygmunt Bauman, *Life in Fragments* (Oxford: Blackwell, 1995).

modelin birlikteliğine daha bir temkinli bakıldığını görüyoruz. Diğer açıdan bakıldığında ise, "daha fazla zorlama"dan vazgeçilmesinin, alınan geleneğe karşı verilen modern aşındırma savaşının durulmasının, her şeyi kendi yerine koyma ve orada sabitlemeyi vaat eden düzenin her şeyi kapsayıcı şemalarına yönelik coşkunun (hatta gücenmenin) ortadan kalkmasının -ve aslında süregiden başkalaşma, daha az kararlılık ve "karmakarışık" bir dünyaya karşı nevi şahsına münhasır ilginin ortaya çıkışının- modern ruh için yaşamsal nitelikte olduğu görülebilir. Asla kaybolma korkusundan muaf olmayan ve hatta "yurtsama" ("sıla hastalığı") dalgalarına daha sık kapılan ve durumlarının açık-uçluluğunu, belirsizliğin acılarını bastıracak kadar çekici bulan postmodern insanların sayısı her geçen gün artıyor. Bunlar yeni ve denenmemiş deneyimlere bayılıyorlar, maceranın sunduklarıyla gönüllü olarak ayartılıyorlar ve genellikle de seçeneklerin açık olmasını her türlü taahhüt sabitliğine yeğliyorlar. Burada, tamamen tüketim talepleri etrafında örgütlenen, öncelikle de bu talebi daima doyumsuz tutmaya odaklanmış ve dolayısıyla da edinilen her türlü alışkanlığın kemikleşmesini önleyen ve daha yoğun duygular ve yepyeni tecrübeler için tüketicinin iştahını kabartan bir piyasa da insanların bu davranışlarına çanak tutuyor.

Bu önemli değişimin sonucunu, konumuzla çok ilintili bir biçimde, Georges Balandier çok iyi yakalamıştır: "Aujourd'hui, tout se brouille, les frontières se déplacent, les catégories deviennent confuses. Les differences perdent leur encadrement; elles se démultiplient, elles se trouvent presque à l'état libre, disponibles pour la composition de nouvelles configurations, mouvantes, combinables et manipulables."[9*]

Farklılıklar birbiri üstüne yığılıyor ve daha önceleri şeylerin genel şeması ile ilintili görülmeyen ve dolayısıyla da görünmeyen ay-

9. Georges Balandier, *Le Dedale: pour en finir avec XX siecle* (Paris: Fayard, 1994), s. 20.
* Bugün her şey karışıyor, sınırlar yer değiştiriyor, kategoriler bulanıklaşıyor. Farklar siliniyor, çoğalıyor, neredeyse serbest kalıyor ve hareketli, bir araya getirilebilir ve manipüle edilebilir yeni oluşumlar için kullanılabilir hale geliyor. (ç.n.)

rımlar bugün artık kendilerini *Lebenswelt* kaneviçesi üzerine işliyorlar. Bir zamanlar müzakere edilemez olarak değerlendirilen farklılıklar bugün artık hiç umulmadık bir biçimde potanın içine atılıyor ya da tartışma konusu ediliyor. Rakip taslaklar birbirleriyle çatışarak "resmi" ve evrensel geçerliliği olan bir Ordonat Tetkik haritasının var olma şansını yok ediyor. Yine de her arılık şeması kendi kirini ve her düzen kendi yabancılarını yarattığı ve yabancıyı kendi ölçüsü içinde tanımladığı için bugün yabancı da en az toplumsal alanın kendisi kadar sabitle(n)meye direniyor: "L'Autre se révèle *multiple*, localisable partout, changeant selon les circonstances."*

Acaba bu, arılık adına Yabancının kurban ve şehit edilmesinin sonunun habercisi midir? Hayır, yeni postmodern toleransın coşkun övgülerinin ve hatta varsaydığı farklılık sevgisinin aksine bu mutlaka böyle değildir. Tarzlar ve yaşam kalıplarının serbestçe yarıştığı postmodern dünyada bile, başvuru yapan herkesin geçmek zorunda olduğu katı bir arılık testi vardır: kişi, tüketim piyasasının körüklediği sonsuz olasılık ve sürekli yenilenmeye kendini kaptırma (bunlar tarafından ayartılma), kimlikleri edinme ve terk etme şansından haz alma, hiç bitmeyen, her geçen gün daha bir yoğunlaşan duyguları ve hatta daha bir canlandırıcı deneyimleri kovalamaya açık olmalıdır. Bunu başaramayanlar postmodern arılığın "kir"idir.

Arılığın ölçütü tüketicilik oyununa katılma becerisi olduğu için, "bertaraf edilmesi" gereken bir "sorun", bir "kir" olarak bu oyunun dışında kalanlar *eksikli tüketiciler*dir. Bunlar, gerekli yetilerden mahrum oldukları için tüketici piyasasının ayartmalarına tepki veremeyen, tüketici seçimi bağlamında tanımlanan "özgürlük"e göre "özgür bireyler" olamayan insanlardır. Bunlar, yeni arılık şemasına uymayan yeni "kir"lerdir. Günün egemen perspektifi olan tüketici piyasa açısından bakıldığında bunlar -gerçekten "münasebetsiz nesneler" olarak- fuzulidirler.

Postmodern dünyanın diğer herşeyinde olduğu gibi, bu tüketim

* (Fr.) Öteki çokluk olarak, her yerde konumlandırılabilir, koşullara göre değişen olarak ortaya çıkar. (ç.n.)

çöpünü ayırma ve yok etme işi de düzensizleştiriliyor ve özelleştiriliyor. Alışveriş merkezleri ve süpermarketler, yeni tüketimcilik imanının mabetleri ve tüketimcilik oyununun oynandığı stadlar, çevrelerine yerleştirilen izleyici kameralar, elektronik alarmlar ve ağır silahlı gardiyanlar yardımıyla bu eksikli tüketicileri, kendilerine rağmen, içeriye almıyor. Şanslı ve mutlu tüketicilerin yeni özgürlüklerinin tadını çıkardıkları semtler ile ev ve arabalarını daimi kuşatma altındaki kalelerin surları olarak gören tüketici bireyler de öyle.

Tüketici yaşamın arılığını koruma hakkındaki düzensizleştirilmiş, özelleştirilmiş ve yaygın kaygılar, aynı zamanda devlete yönelik olan, karşılıklı olarak birbirlerini desteklemekle beraber birbirleriyle çelişen iki siyasal talepte de bir araya geliyor. Birisi özgür tüketicilerin tüketim özgürlüğünü daha da arttırma talebidir: özel işlerdeki kolektif müdahalelerin tamamının "defterini dürerek", siyasal olarak dayatılan sınırlamaları kaldırarak ve vergi ve kamu harcamalarını düşürerek kaynakların kullanımını özelleştirmek. Diğer talep ise birinci talebin sonuçlarını daha enerjik olarak işlemektir: kamusal söylemi "kanun ve nizam" adı altında gizleyen bu ikinci talep, düzensizleştirme ve özelleştirme kurbanlarının aynı derecede düzensizleştirilmiş ve özelleştirilmiş protestosunun engellenmesine ilişkindir. Tüketici özgürlüğünün yayılması ile tüketici güçleri ve yetilerinden mahrum bırakılan insanlar bir köşede denetim altına alınmalıdır. Kamu fonları üzerinde ve dolayısıyla da "vergi mükelleflerinin paraları" ve özgür tüketicilerin özgürlükleri üzerinde bir yük olan bu insanlar mümkün olan en düşük maliyetle kontrol altında tutulmalıdırlar. Eğer atıkların yok edilmesinin (waste-disposal) maliyeti atıkların yeniden kullanıma kazandırılmasının (waste-recy-cling) maliyetinden daha azsa o zaman buna öncelik verilmelidir. Yok eğer bu eksikli tüketicilerin tamamen dışlanma ve hapsedilmeleri daha ucuzsa o zaman da bu, bir sürü refah düzenlemeleri çerçevesinde yürütülecek düşünceli istihdam politikası yoluyla bunların tüketici statülerinin restorasyonuna tercih edilebilir. Bu dışlanma ve hapsedilme yolları bile "rasyonelleştirilmeli" ve tercihan piyasa re-

kabetinin katı disiplinine tabi tutulmalıdır: en ucuz olan kazansın...

Nils Christie, müreffeh ülkelerde bugün "yasa ve düzen savunması"nın nasıl yapıldığına ilişkin aydınlatıcı çalışmasında, eğer önü alınmazsa mevcut gidişatın nereye varacağı konusunda şu kabusvari tabloyu çiziyor:

> Doğal hiçbir sınır yoktur. Sanayi ortada, kapasite ortadadır. Nüfusun üçte ikisi -bir ulusun bu kadar büyük oranı için- dünyanın başka bir yerinde görülen herhangi bir standardın çok üzerinde bir yaşam standardına sahip olacaktır. Kitlesel medya, nüfusun geriye kalan üçte birinin işlediği suçların tehlikesine dair raporlarla dolacaktır. Yöneticiler bu tehlikeyi durdurma vaatlerinden dolayı seçilecektir. Bu niçin durmasın? Akılcı düşüncenin doğal sınırı yoktur...
>
> Kabusların en kötüsü asla gerçekleşmeyecektir. İdamla öldürülenler hariç, tehlikeli nüfus yok edil(e)meyecektir. Ancak bu tehlikeli nüfusun çekirdeği olarak görülenlerin tecrit edilmeleri, toplanmaları ve en aktif yıllarını denetimin tüketicileri olarak geçirmeye zorlanmaları riski büyüktür. Bu, demokratik olarak ve yasal kurumların sıkı denetimi altında yapılabilir.

"Ve kriminoloji ve yasa kuramcıları" diyor ümitsizce Christie "hiçbir şey yapmadan ortalıkta duruyorlar. Hiç kimse tedaviye inanmıyor artık, oysa kapasitesiz bırakma pek gözde..."[10] postmodern zevkin arılığına dair günümüzdeki kaygı kendisini, toplumsal olarak üretilen sorunlarını suçsallaştırma eğiliminin daha yüksek sesle telaffuzu olarak ifade ediyor.

Her düzenin, kendisine karşı direnişi suç sayma ve varsayılan ya da gerçek düşmanlarını yasadışı ilan etme eğiliminde olduğu çok açıktır. Daha az aşikar olan ancak arılık arayışının modern ve postmodern zamanlarda aldığı formlar hakkındaki kısa araştırmamızdan çıkan şey şudur: özellikle coşkun ve yoğun yasadışı sağanağının nesnesi, düzenin kendi kurucu ilkelerinin radikal sonuçlarıdır. Modernlik, geleneğe karşı daimi bir savaş durumunda yaşadı ve insan kaderini topluca yeni ve daha yüksek bir düzeye taşıma, eski, modası geçmiş ve bitkin olanın yerine yeni ve daha iyi

10. Nils Christie, *Crime Control as Industry: Towards Gulags, Western Style?* (Londra: Routledge, 1993), s. 166-7, 171, 172.

bir düzen ikame etme saikince meşrulaştırıldı. Bundan dolayı, kendi içkin saygısızlığını kendi ilkelerine yöneltme tehdidinde bulunanlardan kendisini temizlemeliydi. Arılığın modern versiyonundaki en çok rahatsızlık verici "pislikler"den biri, modern ruhun doğurmaktan başka şansının olmadığı devrimcilerdir: nereden bakılırsa bakılsın devrimciler modernliğin misyonerlerinden, modern vahye iman edenlerin en inançlılarından başka bir şey değildir. Bunlar, mesajdan en radikal dersleri çıkarma ve düzen kurma çabasını, düzen-kurma mekanizmasının götürebileceği sınırın ötesine taşıma aşkı ile hareket ettiler. Öte yandan postmodernlik ise, bireyin kaderine yapılan her türlü müdahalenin kaldırılmasına, düzensizleştirme ve özelleştirmeye yönelik daimi baskıların olduğu bir durumda yaşıyor. Dolayısıyla da, -çözülme, kayıtsızlık ve herkese-açıklık (free-for-all) doğrultusundaki asli eğilimini izleyerek-bunun uygulanmasını mantıksal uç noktasına iterek stratejinin intiharsal potansiyelini ifşa tehdidinde bulunanlara karşı kendisini korumaya çalışıyor. Postmodern arılık versiyonunun en iğrenç "pislik"i ise devrimciler değil, yasayı tanımayanlar ya da yasayı kendi ellerine geçirenlerdir: gaspçılar, araba soyguncuları, dükkan yağmalayanlar ve bunların öteki benliği olan "mahallenin namus bekçileri" ("çeteler", vigilantes) ve teröristler. Yine bunlar da postmodernliğin misyonerleri, postmodern vahyin hırslı müritleri ve dindar müminleridir ve kendi radikal yargılarına giden reçeteler yaratma azmindedirler.

Modern arılık arayışı kendisini, günlük olarak, tehlikeli sınıflara karşı alınan cezai önlemlerle ifade etti. Postmodern arılık arayışı ise günlük anlamda kendisini, ana caddelerin ve kentin gidilmese-iyi-olur bölgelerinin sakinlerine, serserilere ve aylaklara karşı alınan cezai önlemlerle ifade ediyor. Her iki durumda da cezai hareketin odağındaki "pislik" arı olarak sunulan biçimin şiddetindedir; aşılmaması gereken fakat başarılamayan şeyin sınırlarına çekilme; standartları karşılayan ürünün kalitesiz bir mutasyonundan başka bir şey olmayan atık.

II

Yabancıların yaratımı ve yok edilmesi

Tüm toplumlar yabancılar yaratır. Ancak her toplum kendi yabancı türünü yaratır ve kendine has yollarla yaratır. Eğer yabancılar, dünyanın bilişsel, ahlâki ya da estetik haritasına uymayan insanlarsa o zaman her toplum bu tür yabancılar yaratıyor (Bu üç haritadan biri, ikisi ya da üçüne uymayan insanlarsa; dolayısıyla da eğer bunlar, sırf varlıklarıyla ve varlıklarından dolayı, şeffaf olması gereken şeyi gizliyor, hareket için var olan apaçık bir yolu karıştırıyor ve/veya tam tatmin olmayı engelliyorlarsa; eğer bunlar yasak meyveyi çekici kılarak alınan hazzı kaygı ile bulandırıyorlarsa; eğer, başka bir deyişle, bunlar açıkça görülmesi gereken sınır hatlarını gölgeliyor ve örtüyorlarsa; ve eğer bütün bunları yapmakla belirsizliğe gebe kalıyor ve dolayısıyla da kaybetmişlik hissinin huzursuz-

luğunu besliyorlarsa o zaman her toplum bu tür yabancıları yaratır). Kendi sınırlarını çizip kendi bilişsel, estetik ve ahlâki haritalarını çıkarırken toplumun yaptığı şey, kendi düzenli ve anlamlı yaşamı için hayati olduğuna inanılan sınır hatlarını gizleyen ve bundan dolayı da en acı ve en taşınamaz rahatsızlık deneyimini yaratmakla suçlanan insanlara gebe olmaktan başka bir şey değildir.

Korku ve terörüyle, kanlı işleriyle ve kasvetli önsezileriyle ünlü olan ve yüzyılımızı pençesine alan kabusların en bunaltıcısı, George Orwell'in unutulmaz, insan yüzünü çiğneyen çizme imgesinde en iyi biçimde ifadesini buluyor. Hiçbir yüz güvende değildir; çünkü herkes, haddini aşma ya da bozgunculukla suçlanma durumunda kalabilir. İnsanlık içerisinde kötülük taşıdığı için sınırı aşan insanlar yabancılar sınıfına giriyor; yabancı yüzü yere bastırmak, insanlığı yabancı unsurlardan temizlemek ve henüz burnu sürtülmese de sürtülmek üzere olanları illegal sınır ihlali yaramazlığına teşebbüsten uzaklaştırmak için icat edilen çizmelerden korkmak için herkesin yeterli gerekçesi var.

Çizmeler üniformaların parçalarıdır. Elias Cannetti "öldürücü üniformalar"dan söz ediyordu. Yüzyılımızın bir döneminde en çok korkulanların üniformalılar olduğunu sağır sultan bile duymuştu. Üniformalar, Devlet memurlarının alameti, bütün bir gücün ve hepsinden öte de gaddarlığı besleyen gücün arkaladığı zorba gücün kaynağıydı. İnsanlar üniforma giyerek bu gücün faaliyete geçmiş hali oluyorlar. Bu insanlar, çizme giyerek, [yüzleri] tepeliyorlar, çiğniyorlar ve Devlet adına tepeliyor ve çiğniyorlardı. Devlet, bunlar (ayak altında) çiğneme izni ve emri ile donatılsın ve ta baştan çiğneme suçları affedilsin diye bu insanlara üniforma giydiren Devlet, kendisini düzenli yaşamın kaynağı, gardiyanı ve tek garantörü olarak gören Devletti: düzeni kaostan koruyan baraj. Düzenin nasıl olması gerektiğini bilen ve, sadece tüm diğer durumları düzensizlik ve kaos olarak ilan etmekle kalmayıp aynı zamanda bunları böyle bir vaziyete düşürmek için gereken güç ve öfkeye sahip olan şey Devletti. Başka bir deyişle bu, -düzeni yasamaya bağlayan ve bağlayıcı bölümler, sınıflandırmalar, tahsisatlar ve sınırların keskinliği olarak tanımlayan- modern devletti.

Tipik *modern* yabancılar, Devletin düzenleyici gayretkeşliğinin atıklarıydı. Modern yabancıların yakışmadığı şey düzen vizyonuydu. Siz ayrıştırıcı çizgiler çizdiğiniz ve nesneleri böylece ayırdığınızda bu çizgileri bulanıklaştıran ve bölümleri birbirine karıştıran her şey sizin işinizi baltalar ve ürününüzü bozar. Yabancıların semantik (anlamsal) yetersiz ve/veya aşırı belirlenimleri net bölünmeleri yozlaştırdı ve işaret direklerini bozdu. Bunlar sadece ortalıkta bulunmalarından dolayı Devletin başarmaya yeminli olduğu işe müdahale ettiler ve Devletin başardıklarını yerle bir ettiler. Kesinlik ve açıklığın hakim olması gereken yerlerde yabancılar belirsizliği yaydılar. Tam da inşa edilmek üzere olan armonili ve rasyonel düzende "ne-ne de"lere, apışıp kalmışlığa ve bilişsel müphemliğe hiç yer yoktu - olamazdı. Düzen inşası, yabancılara ve yabancı olana karşı yürütülen bir aşındırma savaşıydı.

Bu savaşta, (Levi-Strauss'un kavramlarını kullanmak gerekirse) aralı olarak, alternatif olmakla beraber birbirini tamamlayıcı iki strateji kullanıldı. Biri *antropofajik*'ti: yabancıları *yutarak* ve ardından da bunları metabolik olarak kişinin kendisinden ayırt edilemez bir doku haline dönüştürerek yok etmek. Bu, asimilasyon stratejisiydi: farklıyı benzer kılma; kültürel ya da dilsel ayrımları yumuşatmak; yeni ve her şeyi kuşatan düzene uyumluluğu besleyenler dışında tüm gelenekler ve bağlılıkları yasaklamak; bir ve sadece tek bir uyumluluk ölçütünü dayatmak. Diğer strateji ise *antropoemik*'ti: yabancıları *kusmak*, düzenli dünyanın sınırları dışına sürmek ve bunların içeridekilerle olan tüm iletişimlerini kesmek. Bu, -yabancıları gettoların görünür duvarlarının içine ya da görünmeyen fakat en az bu duvarlar kadar somut olan *commensality* (birlikte yemek yeme), *connubium* (evlilik) ve *commercium* (ticaret) yasaklarının ardına hapseden; "temizleyen"- bunları idare edilen ve edilebilen toprakların sınırları dışına süren; ya da -bu iki önlem de uygulanamadığı takdirde- yabancıları fizik olarak telef eden *dışlama* stratejisiydi.

Bu iki stratejinin en yaygın ifadesi, modern projenin liberal ve milliyetçi/ırkçı versiyonları arasındaki meşhur çatışmaydı. İnsanlar farklıdır, diyordu liberal proje, fakat yetiştikleri ve olgunlaştıkları

yerel ve partikülarist (tikelci) geleneklerin çeşitliliğinden dolayı farklıdır. İnsanlar eğitimin ürünü ve kültürün yaratılarıdır; bundan dolayı da yeniden biçimlendirilmeye açık ve esnektirler. İnsani durumun her geçen gün evrenselleşmesiyle, bu önceden belirlenen ve insanın tercihini aşan çeşitlilik ortadan kalkacaktır; çünkü bu evrenselleşme bütün dargörüşlülüklerin (yerelliklerin) kendilerini destekleyen güçlerle beraber sökülmesinden ve dolayısıyla da insani gelişmenin, tesadüfi doğum olayının ket vurucu etkisinden kurtarılmasından başka bir şey değildir. Milliyetçi/ırkçı kafa ise buna itiraz ediyordu. Kültürel yeniden-yaratımın, hiçbir insani çabanın aşamayacağı sınırları vardır. Bazı insanlar olduklarından başka bir yapıya asla dönüştürül(e)meyecektir. Yani, bunlar tamir (ıslah) sınırlarının ötesindedir. Kimse *onları* kusurlarından arındıramaz; bu konuda yapılabilecek tek şey, doğuştan gelen ve ezeli kötülük ve garabetleriyle birlikte kendilerini yok etmektir.

Modern toplumda ve modern devlette yabancıların ve yabancılığın kültürel ve/veya fiziksel imhası *yaratıcı bir yıkımdı*; yıkmak fakat aynı zamanda da inşa etmek; bozmak fakat aynı zamanda da tesviye etmek... Bu, süregiden düzen-inşası, ulus-inşası ve devlet-inşası çabalarının ayrılmaz bir parçasıydı. Ancak diğer yandan ise, gündeme ne zaman bir düzen inşa etme işi gelse, yeni tarzda düzenlenecek toprağın sakinlerinden bazıları temizlenmesi gereken yabancılar haline dönüşüyordu.

Modern düzen-inşası saikinin baskısı ile yabancılar, bir anlamda, askıda bir tükenme durumunda yaşadılar. Yabancılar, tanımı gereği, düzeltilmesi gereken bir garabetti. Bunların varlığı önsel olarak, gelmekte olan düzenin tarih-öncesindeki geçici safha olarak, süreksiz olarak tanımlanıyordu. Yabancı ve yabancılıkla daimi bir biraradalık ve yabancılarla birlikte yaşamanın edimbilgisi ciddi bir olasılık olarak alınması gerekmiyordu. Zaten modern yaşam bir proje peşindeki bir yaşam iken; bu proje yeni ve kapsayıcı bir düzen görüşüne yapışmış bir proje iken; ve de böyle bir düzenin inşası bu işi başaracak kadar hırslı ve donanımlı bir Devletin elinde iken gerekmezdi de. Ne var ki bu koşullar bugün artık her yerde geçerli değildir: bugün artık Anthony Giddens'ın "geç modernlik",

Ulrich Beck'in "düşünümsel modernlik", George Balandier'in "modernlikötesi" ("surmodernity") dediği ve benim de (diğer pek çoklarıyla birlikte) "postmodern" dediğim bir zaman diliminde ve kendi dünyamızda yaşıyoruz (ya da, yaşadığımız dönem bizim "kendi dünyamızı" nasıl gördüğümüzü tanımlıyor).

Yerinden etmekten yüzer-gezerliğe

Modern Devlet, düzen-inşa faaliyetlerini yürütürken cemaatler ve geleneklerin *les pouvoirs intermédiares*'ini reddetmeye, bunların itibarını düşürmeye ve bunları kökünden sökmeye kalkıştı. Eğer bunu başarsaydı, bireyler "yerlerinden edilecek" (Giddens) ya da "serbestleştirilecek"lerdi (MacIntyre). İstedikleri yaşam türünü seçmeleri ve tek meşru yasama gücünün -yani Devletin- koyduğu yasal kurallar çatısı altında yaşamlarını sürdürmeleri için serbest bırakılacaklardı. Modern proje, bireyleri devraldıkları kimlikten kurtarmayı vaat ediyordu. Ancak bu, kimliğe karşı bir tavır almak değildi; katı ve sabit bir kimlik edinimine karşı durmuyordu Devlet. Yaptığı iş, sadece kimliği *isnat* (ascription) meselesinden *edinim* (achievement) meselesine dönüştürmekti; böylece bunu bireysel bir ödev ve sorumluluk haline getiriyordu.

Tıpkı bu bireysel yaşam-çabalarını kolektif olarak garanti eden global düzen gibi bireyin (kapsayıcı, uyumlu, tutarlı ve sürekli) itaatkar kimliği de bir *proje* olarak, (Jean-Paul Sartre'ın geçmişi kuşatan hikmetli deyimiyle) *yaşam projesi* olarak tanımlanıyordu. Kimlik, işin başlamasından önce tamamlanan bir kılavuz takip edilerek, aşama aşama ve adım adım sistematik olarak inşa edilecekti. Yapı, nihai biçimin kesin bir görünümünü, kendisini doğuracak aşamaların dikkatle hesaplanmasını, uzun vadeli planlamayı ve her adımın nereye varacağının bilinmesini gerektiriyordu. Dolayısıyla da bir proje olarak toplumsal düzen ile bir proje olarak bireysel yaşam arasında sıkı ve vazgeçilmez bir bağ vardı. Birincisi olmadan ikincisi düşünülemezdi. Sonuçta, bireyin hareket ve tercihleri için güvenilir, daimi, istikrarlı ve öngörülebilir bir düzenek (setting) sağlamaya yönelik kolektif çabalar olmasaydı,

belirgin ve uzun erimli bir kimlik inşa etmek ve bu kimliğe yönelik olarak yaşamak imkânsız olurdu.

Eğer (1) hesaplanan ortalama yaşam süresi, bireysel kimlik inşası sürecinin süresiyle aşağı yukarı orantılı ise ve (2) bunların şekli -bireysel projelerin sağlam, güvenilir ve yılmaz bir dış çerçeveye anlamlı bir biçimde oturtulabilmesi için- kişisel ve toplumsal heves ve kaprislere bağışık olarak görülüyor ise (yani, sosyolojik deyimle, eğer "makro-düzey" "mikro-düzey"de cereyan edenlerden görece bağımsızsa) bu durumda bu düzenekler güvenilirdir denebilir. Meşhur modern değişim hızını bir tarafa koyarsak, bütün bir modern tarih boyunca durum aşağı yukarı böyleydi. (Fiziksel yerleşimlerden dolaşımdaki paraya kadar) "yapılar", bütün bireysel saldırılara karşı koyacak ve tüm bireysel tercihleri aşacak yeterlilikte esneklik ve sağlamlıkla donatılmış görünüyordu. Sonuçta birey kendisini bu sert ve sınırlı fırsat kümesine göre ayarlayacaktı (yani, bireyin tercihleri, ilkesel olarak, *akılcı* biçimde hesaplanabilir ve *nesnel* olarak değerlendirilebilirdi). Biyolojik olarak sınırlı birey ömrüyle karşılaştırıldığında, kolektif yaşamı ve bunların otoritesini sağlayan güçleri cisimleştiren kurumlar gerçekten ölümsüz görünüyordu. Meslekler, makamlar ve benzer konumlar, bunları yüklenen insanlardan daha hızlı yaşlanmıyorlardı. Başarı ilkeleri de öyleydi: zevkleri ertelemek uzun vadede meyvesini veriyor ve tasarruf defterleri uzun vadeli planlamanın hikmetini örnekliyordu. Üyelerini öncelikle üreticiler/askerler[1] rollerine dağıtan modern toplumda uyum ve adaptasyon tek yönü işaret ediyordu: bulanık bireysel tercihler, toplumun -Durkheim'ın yerinde tabiriyle "kendisinden daha büyük" olan bütünün- "işlevsel önkoşullarını" izlemek ve hesaba katmak zorundaydı.

Eğer gerçekten düzeneklerin güvenilirliğinin ya da güvenilir gibi görünmelerinin koşulları bunlar ise, o zaman postmodern yaşamın bağlamı bu testi geçemiyor. Bireysel yaşam projeleri, demir atacak istikrarlı bir zemin bulamıyor ve bireysel kimlik-inşa çabaları, "yerinden etme"nin sonuçlarını düzeltemiyor, yüzer-gezer

1. *Life in Fragments* adlı kitabımdaki "A catalogue of postmodern fears" bölümüne bakınız (Oxford: Blackwell, 1995).

benliği zaptedemiyorlar. Bazı yazarlar (mesela Giddens) epeyce moda olan "yeniden yerleştirme" ("re-embedding") çabalarına işaret ediyor. Ne var ki, verili olmaktan ziyade ön-gerçek olarak kabul edilen ve sadece duygusal enerjinin adı kötüye çıkmış zikzaklı donanım ve destekleriyle ayakta tutulan "yeniden yerleştirme" mekanları da aynı istikrarsızlık ve acayipliklerle malüldür. Bugünün yaşam kaygılarıyla günlük olarak yaratılan dünya imgesi, bir zamanlar modern "yapılar"ın alamet-i farikası olan gerçek ya da farazi sağlamlık ve sürekliliğinden yoksundur. Bugünün egemen duygusu yeni tip bir belirsizlik duygusudur (ve bu [sadece] kişinin kendi şans ve becerileriyle sınırlı değildir, aynı zamanda dünyanın gelecekteki şekli, bu şekil içindeki doğru yaşamanın yolu ve yaşam biçimlerinin doğru-ve-yanlışlarını ölçecek ölçütleriyle de ilintilidir). Postmodernliğin belirsizlik (ki belirsizliğin kendisi, modern bir geçmişe sahip bir dünyada yeni sayılacak bir şey değildir) yorumunda yeni olan başka bir şey de, bunun artık belli bir çabayla ya azaltılacak ya da tamamen üstesinden gelinecek sadece geçici bir dert olarak görülmemesidir. Postmodern dünya, kendisini, daimi ve azaltılamaz bir belirsizlik koşulu altında bir yaşama hazırlamaktadır.

Mevcut belirsizliğin boyutları

Çağdaş yaşamın pek çok yönü, ezici belirsizlik duygusuna katkıda bulunuyor: gelecekte "böyle bir dünya" *ve* aslında kararlaştırılamayan, denetlenemeyen ve dolayısıyla da korkutan bir "yakın dünya" olacağı görüşüne, hareketin mevcut bağlamsal sabitlerinin, hareketin sonuçlarına ilişkin akılcı hesaplar yapmaya izin verecek sabitlikte olup olmayacağı konusunda sıkıntı verici bir kuşku manzarasına katkıda bulunuyor... Marcus Doel ve David Clarke'nin[2] tam oturan ifadelerini kullanmak gerekirse, bugün biz *kuşatıcı korku* atmosferinde yaşıyoruz. İsterseniz bundan sorumlu olan faktörlerin bir kısmını sayalım.

2. Bkz. *Street Wars: Space, Politics and the City,* der. G. Crysler ve C. Hamilton (Manchester University Press, 1995).

1. Yeni dünya düzensizliği. Keskin bölünmelerin yaşandığı bir yarım yüzyıldan sonra, kuşku götürmeyen siyasal amaç ve stratejiler ve apaçık çatışmalar dünyayı, görünür yapıdan ve -kötü de olsa- herhangi bir mantıktan yoksun hale getirdi. Daha kısa süre öncesine dek dünyaya egemen olan güç blokları siyaseti, yaratacağı olasılıkların dehşetiyle [bizi] korkutuyordu. Onun yerini alan şey ise tutarlılık ve istikametten yoksunluğuyla -ve gebe olduğu olasılıkların sonsuzluğuyla- korkutuyor. Almanya'dan Hans Magnus Erzensberger eli kulağında olan içsavaş döneminden korkuyor (ve bugün Bosna'dan Afganistan'a oradan da Bougainville'e, cereyan eden böyle kırk kadar savaş sayıyor). Fransa'da Alain Minc yaklaşan Yeni Karanlık Çağlardan bahsediyor. Britanya'dan Norman Stone, bizim yeniden dilencilerin, vebaların, yangın felaketlerinin ve büyünün egemen olduğu ortaçağa dönüp dönmediğimizi soruyor. Bu, elbette ki yanıt arayan bir sorudur ve bunu ancak zaman cevaplayacaktır. Ancak aslında burada önemli olan şey, bu gibi öngörülerin çağdaş entelektüel yaşamın en prestijli mekanlarında açıkça ifade edilmesi, dinlenmesi, tartışılması ve üzerinde düşünülmesidir.

Artık "İkinci Dünya" yok; eski üye ülkeleri de, Claus Offe'nin isabetli tabiriyle, "ışığın sonundaki tüneli görünce" uyandılar. Ancak İkinci Dünyanın kaybolmasıyla birlikte, bir zamanlar Bandung döneminde her iki güç blokuna ve güç bloku siyaseti ilkesine karşı üçüncü gücü oluşturan (ve güce-doymayan iki dünya imparatorluğunun korku ve anlamsızlıklarıyla oynayarak böyle bir güç olduğunu ispatlayan) "Üçüncü Dünya" da dünya siyaset sahnesinden çekildi. Bugün zengin fakat endişeli ve güvensiz yirmi kadar ülke dünyanın geri kalanı ile karşı karşıyadır. Ve bu geri kalanlar artık bunların ilerleme ve mutluluk tanımlarına itibar etmiyor, fakat kendi çaba ve kaynaklarıyla edindikleri mutluluğu ya da sadece yaşamlarını devam ettirebilmek için her geçen gün biraz daha bunlara bağımlı hale geliyorlar. Günümüzdeki metropolinin dünya periferisindeki tam etkisini en iyi özetleyen kavram belki de "ikincil barbarlaşma"dır.

2. Evrensel düzensizleştirme. İrrasyonaliteye ve piyasa re-

kabetinin ahlâki körlüğüne verilen sorgulanamaz ve yumuşatılamaz öncelik, diğer tüm özgürlüklerin pahasına sermaye ve finansa bahşedilen sınırsız özgürlük, toplumsal olarak örülen ve idame ettirilen güvenlik ağlarının darmadağın olması ve ekonomik aklın haricinde diğer tüm akılların reddedilmesi, bir zamanlar refah devletinin yasal çerçeveleri, sendikaların pazarlık hakları, işçi yasaları ve -(burada çok daha cılız olsa da) küresel çapta gerçekleşen- sermayenin yeniden dağıtılmasıyla görevlendirilen dünya kuruluşlarının başlangıçtaki çabaları tarafından (bugün artık anlaşıldığı üzere sadece geçici olarak) durdurulan amansız kutuplaşma sürecine yeni bir ivme kazandırdı. (Kıtalararası, devletlerarası ve hepsinden önemlisi de -ülkenin GSMH'sı ne olursa olsun- toplumiçi) eşitsizlikler, bir kere daha, kendi kendine düzenleme ve ıslah etme becerisinden emin olan dünün dünyasının geride bıraktığı oranlara ulaşıyor. İhtiyatlı ve, böyle bir şey varsa, muhafazakar hesaplara göre zengin Avrupa'nın vatandaşlarından 3 milyonu evsiz, 20 milyonu işsiz ve 30 milyonu da yoksulluk sınırının altında yaşıyor. Herkesin nezih ve onurlu bir yaşam hakkının garantörü olarak cemaat projesinden, evrensel "köşeyi dönmenin" yeterli garantisi olarak piyasanın desteklenmesi anlayışına geçilmesiyle -yaralarına tuz basılan, yoksullukları zilletle ve artık insanlıkla özdeşleştirilen tüketici özgürlüklerinin kendilerine tanınmamasıyla katlanan- yeni yoksulların sefaleti daha da derinleşiyor.

Bunun psikolojik etkileri ise yoksun bırakılan ve fazlalık sayılanların boyunu çoktan aşıyor. Ne kadar müreffeh ve donanımlı olursa olsun, evlerinin yarın-öbürgün bir iflas felaketiyle başlarına yıkılmayacağından emin olanlar sadece öteki güçlülere şantaj yapabilecek kadar güçlü olan sınırlı sayıdaki kişilerdir. Hiçbir iş garantili değil, hiçbir konum kazadan ari değil, hiçbir beceri sonsuza dek geçerli değildir. Meziyet olarak sayıldığında deneyim ve bilgi bile kişinin üzerinde yük halini alıyor ve ayartıcı kariyerler çoğu zaman intihara giden yol oluyor. Bugünkü yorumuyla insan hakları, kişiye bir iş edinme hakkı vermiyor. Rızk, toplumsal konum ve öz-onur, tüm bunlar bir gecede ve göz açıp kapayıncaya kadar uçup gidebilir.

3. Diğer güvenlik ağları. Kendi kendine örülen ve idame ettirilen bu ikinci siper hatları bir zamanlar mahalle ya da aile tarafından sağlanıyordu. Kişi, piyasa mücadelelerinin kendisinde açtığı yaraları sarmak için buralara sığınıyordu. Bugün bunlar tamamen parçalanmadıysa da önemli ölçüde zayıfladılar. Bunun sorumlusu kısmen, tüketiciliğin egemen ruhuna yenik düşen ve dolayısıyla da ötekini haz verici deneyimin potansiyel kaynağı olarak tanımlayan kişilerarararası ilişkilerin değişen edimbilgisi (Anthony Giddens'ın makul tabiriyle yeni tarz "yaşam siyaseti"dir): Bu yeni edimbilgisi başka nede başarılı olursa olsun uzun ömürlü bağ(lılık)lar yaratamıyor ve özellikle de uzun erimli olduğu *varsayılan* ve bu şekilde *muamele edilen* bağlar hiç yaratamıyor. Bolca yarattığı bağlar ise kısa süreli ve tek taraflı olarak kopartılabilen cinsten bağlar ve de bunlar hak ve yükümlülüklerin ne verilmesini ne de edinilmesini vaat ediyor.

Sorumluluğun bir kısmı ise yavaş fakat fasılasız toplumsal sefahat ve bunun sonucunda ortaya çıkan toplumsal becerilerin unutulmasındadır. Önceleri bireysel beceriler tarafından ve gerçek kaynakların kullanımıyla yapılan işler bugün artık piyasada satılan teknolojik araçlarla görülüyor. Bu tür araçların yokluğunda ortaklıklar ve gruplar dağılıyor (tabii eğer başlangıçta toplanma şansı bulmuşlarsa). Bugün sadece bireysel ihtiyaçların tatmini değil aynı zamanda takımların ve toplulukların varlık ve esneklikleri de şimdiye dek görülmemiş ölçüde piyasaya bağımlı oluyor ve dolayısıyla da piyasanın kaprisini ve istikrarsızlığını yansıtıyorlar.

4. Yakınlarda David Bennett'in de gözlemlediği gibi[3] "yaşadığımız maddi ve toplumsal dünyalar ve buralardaki siyasal öznellik tarzlarımız hakkındaki radikal belirsizlik ... imaj sanayiinin bize sunduğu şeyin ta kendisidir...". Gerçekten de bugün her yerde karşımıza çıkan etkin kültürel medya tarafından büyük bir ikna gücüyle iletilen (ve, haydi ekleyelim, alıcılar tarafından da tüketici özgürlüğü mantığının körüklemesiyle kendi deneyimlerinin arkaplanına karşı kolayca okunan) mesaj bir özsel belirlenemezlik ve

3. David Bennett, "Hollywood's indeterminacy machine", *Arena*, 3/1994, s. 30.

dünyanın esnekliği mesajıdır: bu dünyada her şey olabilir ve her şey yapılabilir fakat ebediyen kalacak hiçbir şey yapılamaz; ve olan her şey geliyorum demeden gelir ve haberimiz olmadan da ortadan kaybolur. Bu dünyada bağlar ardıl karşılaşmalar, kimlikler ardarda giyilen maskeler, yaşam hikayesi ise kalıcı tek önemi aynı uçuculukta anılar olan bir dizi olay halinde karşımıza çıkıyor. Hiçbir şey kesin olarak bilinemez ve bilinen her şey farklı bir biçimde bilinebilir; [yani] bir bilme biçimi ancak diğer bilme biçimleri kadar iyi ya da kötüdür (ve tabii onlar kadar uçucu ve güvenilmezdir). Bir zamanlar kesinliğin arandığı yerlerde bugün geçerli kural kumardır ve azimle hedefe koşmanın yerini risk alma almıştır. Dolayısıyla da dünyada sağlam ve güvenilir denebilecek çok az şey var ve kişinin kendi yaşam çizgisini resmedeceği dayanıklı bir tuvalden eser yok.

Öteki her şey gibi öz-imge de, anlık alınan ve her biri kendi anlamını taşıyan fotoğrafların oluşturduğu bir koleksiyondur. Kişi, tıpkı -tavanın, yerlerin, odaların ve koridorların yavaşça işlenmesiyle- bir ev yapmak gibi sabırla ve tedricen kendi kimliğini örmek yerine bir dizi "yeni başlangıçlar"la, anında kurulan fakat kolayca da yıkılan şekilleri üstüste çiziyor; *parşömen* bir kimlik yaratıyor. Bu, bu dünyaya uyan bir kimlik türüdür. Çünkü bu dünyada unutma sanatı en az (daha fazla değilse) hatırlama sanatı kadar değerlidir, sürekli uyum koşulu öğrenme değil unutmadır. Burada aktif kameraya, kendi kafalarınca her daim yeni şeyler ve insanlar girip çıkıyor ve hafızanın kendisi de aynı, yeni imgeleri almak için her daim silinen ve ömür boyu garantisi sadece bu acayip kendi kendini silme becerisine bağlı olan bir video-bantı gibidir.

Bunlar elbette ki postmodern belirsizliğin sadece bazı boyutlarıdır. Ezici ve kendi kendini idame ettiren belirsizlik koşulları altında yaşamak, düzen inşasına dayanan bir dünyada yaşanan ve kimlik-inşa ödevine tabi olan bir yaşamdan tamamıyla farklı bir tecrübedir. Öteki tecrübede dünyanın ve burada yaşanan yaşamın anlamını destekleyen karşıtlıklar bu yeni deneyimde anlamlarının ve bulgusal ve pragmatik güçlerinin çoğunu yitiriyor. Baudrillard anlam-verici karşıtlıkların iç-patlaması üzerine çok şey yazdı.

Ancak gerçeklikle bunun taklidi, hakikatle bunun temsili arasındaki karşıtlığın çökmesiyle birlikte normal ile anormal, beklenenle beklenmedik, sıradanla garip, evcille yabani -ve nitekim aşina olunanla yabancı olan ve "biz" ile yabancılar- arasındaki farklılık da bulanıklaşıyor. Artık yabancılar bir zamanlar devlet-idaresindeki, tutarlı ve sürekli düzen-inşa programları zamanında olduğu gibi önceden seçilme, tanımlanma ve ayrıştırılma resmi işlemlerine tabi tutulmuyorlar. Bunlar artık kişinin kendi kimliği kadar kararsız ve dönek, o kadar temelsiz, seyyar ve uçucudur. Benliği benlik-dışından ve "biz"i "onlar"dan ayıran bu farklılık (*L'ipséité*) artık ne ezelden belirlenmiş bir dünya tarafından ve ne de yukarılardan birilerinin emri olarak vazedilmiyor. Artık bu, hem de her iki tarafta aynı zamanda inşa edilmek, yeniden inşa edilmek, bir daha inşa edilmek ve tekrar yeniden inşa edilmek zorundadır. Ayrıca artık hiçbir taraf kendi inşasının daha uzun ömürlü ya da "verili" olmasıyla övünemiyor. Bugünün yabancıları yan üründür fakat aynı zamanda asla sonuca ulaşmadığı için hiç bitmeyen kimlik inşa sürecinde üretim araçlarıdır.

Özgürlük, belirsizlik ve belirsizlikten kurtulma

Bazı insanları "yabancılar" ve dolayısıyla da cansıkıcı, cesaret kırıcı, soğutucu ve en azından bir "sorun" yapan şey -tekrar etmek gerekirse- bunların, açıkça görülmesi gereken sınır çizgilerini bulandırma ve karartma eğilimleridir. Farklı zamanlarda ve farklı toplumsal durumlarda farklı sınırlar diğerlerinden daha açıkça görülmelidir. Yukarıda sayılan sebeplerden ötürü, içinde yaşadığımız postmodern zamanlarda, aynı zamanda hem en çok arzulanan hem de en çok özlenen olma eğilimi taşıyan sınırlar, toplumda haklı ve güvenilir bir konumun, tartışmasız kişinin kendi alanının sınırlarıdır. Burada kişi kendi yaşamını dışarıdan en az müdahaleye maruz kalarak planlayabilir, kuralların bir gecede ve farkedilmeden değişmediği bir oyunda kendi rolünü oynayabilir, akılcı davranabilir ve daha iyiyi umut edebilir. Gördüğümüz gibi, bizim toplum tipimizdeki çağdaş insanların yaygın bir özelliği, çözülmemiş

"kimlik sorunu"yla sürekli birlikte yaşamalarıdır. Denebilir ki, bu insanlar, gerçekten sağlam ve sürekli bir kimlik inşa etmek ve bunu kararsızlıktan kurtararak bir yere demirlemek için kullanılacak kaynakların kronik yokluğundan mustariptir.

Ya da bir adım daha ileri gidilerek, yaşamlarının kimliği kesin ve güvenilir kılma doğrultusundaki en ateşli çabalarına karşı koyan, daha güdükleştirici bir özelliğine, gerçek bir ikileme işaret edilebilir. Kişinin kendi kimliğini *yaratması* şiddetle hissedilen bir ihtiyaç ve bütün bir yetkin kültürel medya tarafından açıkça teşvik edilen bir faaliyetken, sıkıca temellendirilmiş ve giriş-çıkışlara kapalı bir kimlik *sahibi olmak* ve bunu "ömür boyunca" taşımak, kendi yaşam çizgilerini yeterince denetleyemeyen insanlar için bir avantajdan çok bir handikaptır; hareketi kısıtlayan bir yük, yüzebilmek için atmaları gereken bir safradır. Bunun zamanımızın evrensel bir özelliği olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla da, kimlik sorunlarıyla ilintili endişe ve "yabancı" olan her şeyle ilintilendirilecek eğilim potansiyel olarak evrenseldir. Fakat bu özelliğin önemi herkes için aynı değildir. Bu özellik değişik insanları değişik derecelerde etkiliyor ve bunların yaşamları için farklı anlamlar taşıyan sonuçlar doğuruyor.

Mary Douglas, *Arılık ve Tehlike*[4] (Purity and Danger) adlı aydınlatıcı çalışmasında bize şunu öğretiyor: bizim pislik ya da kir olarak algıladığımız ve yıkanması ve temizlenmesi için bizi meşgul eden şey, "kalıbın idamesi durumunda dışarıda tutulması gereken" anormallik ya da müphemliktir. Douglas, Jean-Paul Sartre'ın parlak ve unutulmaz *le visqueux* ("the slimy", "sümüksü") analizine sosyolojik bir perspektif ekliyordu.[5] Sümüksü uysaldır, diyor Sartre, ya da öyle görünür.

> Tam artık tasarrufum altına aldım dediğim anda bir bakıyorum ki ben onun tasarrufu altına girmişim... Eğer elime aldığım bir şey katıysa onu istediğim zaman salıveririm; onun hareketsizliği benim için benim mutlak gücümü simgeler... sümüksüde ise durum tersine dönüyor;

---

4. (Harmondsworth: Penguin, 1970), s.53.
5. Bkz. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, çev. Hazel E. Barnes (Londra: Metuen, 1969), s. 608-10.

[kendim] bir anda *tehlikeye düşüyorum*, ellerimi açıyorum, sümüksünün gitmesini istiyorum ve o bana yapışıyor, beni çekiyor ve emiyor... artık efendi ben değilim... sümük, her şeyin canlanarak üzerime yürüdüğü bir kabustaki bir sıvı gibidir...

Eğer suya atlarsam, dalarsam ve suya batarsam hiçbir rahatsızlık duymam; çünkü neyin içine girdiğime dair hiçbir korkum yoktur. Sıvı içinde bir katı olarak dururum. Fakat sümüksüye battığım zaman içinde kaybolacağımı hissederim... sümüksüye dokunmak, içinde çözülme riskine girmektir.

İçinde yüzdüğüm suyun (tabii eğer yüzmeyi biliyorsam ve eğer dalgalar benim beceri ve kaslarım için fazla güçlü değilse) başkalığını hissetmek sadece korkusuzluk değil aynı zamanda da bir zevktir. Sıradan olmayan ya da seyrek bir duygusal deneyimden alınan haz, bunun sonucunda benim için önemli olan ve alınan hazdan daha kalıcı bir şeyin kaybedilmesi korkusuyla açığa çıkıyor. Sonuçta göle ya da denize dalmamla ben kendi biçimimi koruma, vücudumu denetleme gücüm ile özgürlüğümü ve efendiliğimi gösteriyorum: yani, istediğim zaman sudan çıkabilir ve kurulanabilirim. Fakat bir de bir reçine, katran, bal ya da pekmez fıçısına girdiğinizi düşünün... Suyun aksine bu maddeler tenime yapışacak ve beni bırakmayacaktır. Yabancı ve yeni bir unsuru fethetme coşkusundan ziyade, kaçışı olmayan bir unsur tarafından işgal ve zaptetildiğim hissine kapılırım. Burada artık kendi kendimi kontrol edemem ve kendi kendimin efendisi değilim. Özgürlüğümü kaybederim.

Dolayısıyla sümüksülük özgürlüğün yitimini ya da özgürlüğün tehdit altında ve her an kaybedilebilir olması korkusunu simgeliyor. Ancak şunu hatırlayalım ki, özgürlük bir ilişkidir; bir güç ilişkisidir. Ben, ancak ve sadece isteğim doğrultusunda hareket edebildiğim ve ulaşmak istediğim sonuçlara ulaşabildiğimde özgürüm. Ancak tabii benim hareketlerimden dolayı başka bazı insanların tercihleri kaçınılmaz olarak sınırlanacaktır ve bunlar istedikleri sonuçlara ulaşamayacaklardır. Gerçekten de ben kendi özgürlüğümü mutlak olarak ölçemem; sadece öteki insanların özgürlüklerini yaşama kapasiteleriyle karşılaştırarak *göreli* olarak

ölçebilirim. Yani nihai anlamda özgürlük, güçlü olana -özgürlüğe giden hareketin gerektirdiği maddi kaynaklar ve becerilerin dağılımına- bağlıdır. Yani, başka bir maddenin (ki tabii ki buna başka insanlar da dahildir) "sümüksülüğü" (yapışkanlığı, inatçılığı, esnekliği, uzlaşma potansiyeli, egemenliği egemen olunana ve hakimiyeti bağımlılığa dönüştürme potansiyeli), *benim kendi beceri ve kaynaklarımın bir fonksiyonudur.* Kimilerine yapışkan reçine görünen şey başka birilerine hoş ve ferahlatıcı deniz suyu gelebilir. Ya da en temiz sular, yüzme bilmeyen birisi için, güçlü unsurlara karşı koyamayacak, sele karşı duramayacak, girdap ve kocaman dalgalara karşı seyredemeyecek kadar zayıf birisi için "sümüksü gibi" işlev görebilir. Yani, güzellik seyircinin gözünde ne ise sümüksünün sümüksülüğü de aktörün kasında (ya da acaba cüzdanında mı?) odur.

İşte yabancıdan da, tıpkı sümüksü gibi ve de aynı sebeplerden dolayı nefret edilir ve korkulur (elbette ki her zaman ve her yerde değil; örneğin Max Frisch "Yabancılaştırma 1" ("Foreignization 1") adlı denemesinde, kentimize gelen yabancılar hakkında bizi düşünmeye davet ederek istihza ile şunu söylüyor: "aslında [etrafımızda] bunlardan çok var -hayır hayır öyle şantiyeleri, fabrikaları, ahırları ya da mutfakları kastetmiyorum- mesai dışındaki saatlerimiz bunlarla dolu. Özellikle de Pazar günleri bunlar bir anda etrafı dolduruyorlar.") Eğer durum bu ise o zaman kızılan, yani birilerinin kızması için var olan yabancıların durumunu da "sümüksülüğü" tanımlayan aynı izafiyet ilkesi düzenliyor: yabancılığın keskinliği ve buna duyulan öfkenin yoğunluğu görece güçsüzlükle artıyor ve görece özgürlüğün artmasıyla da azalıyor. Şu söylenebilir: insanlar kendi yaşamlarını ve yaşamlarını temellendiren kimlikleri ne kadar az denetlerlerse ve denetleyebilirlerse başkalarını da o derecede sümüksü olarak algılayacaklar ve sarmalayan, emen, yapışan ve biçimsiz bir madde olarak algıladıkları yabancılardan da o derecede uzaklaşmaya çalışacaklardır. Postmodern kentte yabancılar, "yasak bölge"nin ("ana caddeler", "kaba semtler") "giremem"i ifade ettiği kişiler için bir şeyi, aynı bölgelerin "çıkamam"ı ifade ettiği kişiler için başka bir şeyi gösteriyor.

Modern kentin, donanımlı banliyölerdeki hırsıza karşı güvenlik tertibatı olan evlerinde, yoğun korumalı iş merkezlerindeki muhkem bürolarında ve kendilerini evden işe ve işten de eve götüren zırhlı arabalarında güvende yaşayan bir kısım sakinleri için "yabancı", kumsalda sörf yapmak kadar zevkli ve hiç de sümüksü değildir. Yabancılar, sıradışı yemekler veren ve heyecan verici deneyimler yaşatan restoranlar çalıştırır, gidilecek ilk partide muhabbet konusu olacak ilginç ve gizemli nesneler satar, öteki insanların sunmaya tenezzül etmedikleri hizmetler sunar ve rutin ve alışılmışın dışında tatlar veren lokmalar satarlar. Yabancılar, sundukları hizmetler için ve [bir de] bir zaman sonra artık zevk vermemeye başladığı zaman hizmetlerine son verme hakkınız karşılığında kendilerine paralar verdiğiniz insanlardır. Yabancılar hiçbir zaman tüketicinin özgürlüğüyle pazarlık yapamaz. Olay her zaman için turist, patron ve müşteri olarak tüketicinin denetimindedir: o talep eder, kuralları o koyar ve hepsinden önemlisi de (yabancıyla) ne zaman yüzyüze gelinip o mekandan ne zaman ayrılınacağına o karar verir. Yabancıların rolü, hiç kuşkusuz, (tüketiciler için) haz üretmektir. Bunların varlığı can sıkıntısına verilen bir aradır. İnsan bu durumlarda yabancıların varlıklarından dolayı Tanrı'ya şükretmelidir. O halde bütün bu feveran ve şamata neyin nesidir?

Yanlış anlaşılmasın; bu vaveyla ve şamata, haz peşindeki tüketicilerin, bırakın orada yaşamayı, asla ziyaret bile etmedikleri kentin diğer bölgelerinden yükseliyor. Buralarda, kiminle ve ne kadar süreliğine buluşacaklarını kendileri seçemeyen ya da saygı duyulan seçimleri karşılığında para harcayamayan insanlar yaşıyor. Bunlar, dünyayı macera dolu bir park değil bir tuzak olarak yaşayan, kendileri için hiç çıkış yolu bulunmayan fakat ötekilerin istedikleri gibi girip çıktıkları bir bölgeye hapsedilen güçsüz insanlardır. Tüketici toplumunda geçer akçe olan seçme özgürlüğünü temin için gereken şeyler bunlarda çok kıt olduğu ya da bunlardan tamamen yoksun oldukları için [de] bu insanlar, ellerindeki niceliği fazla kaynaklara başvurma yolunu seçmek zorunda kalıyorlar: kuşatma altındaki bölgelerini, (Dick Hebdidge'in özlü i-

fadesini kullanacak olursak) "ritüellerle, garip giysilerle, çarpıcı acayip tavırlarla, kuralları çiğneyerek, camları, pencereleri ve kafaları kırarak ve söylemsel düzeyde yasalara meydan okuyarak" savunuyorlar. Tıpkı bir kişi sümüksünün güçten düşürücü yapışma gücüne karşı nasıl tepki veriyorsa bunlar da yabani, kudurmuş, çılgınca ve telaşla reaksiyon gösteriyorlar. Tekrar etmek gerekirse, yabancıların sümüksülüğü, bunların kendi güçsüzlüklerinin yansımasıdır. Yabancıların korkunç gücü olarak bunların gözlerinde ortaya çıkan şey tam da bunların güçten yoksun oluşlarıdır. Zayıf zayıfla karşılaşıyor ve karşı karşıya geliyor; ancak her ikisi de birbirleriyle savaşan Calutlar-Davutlar gibi düşünüyor. Her biri diğeri için "sümüksüdür"; fakat her ikisi de diğerinin sümüksülüğüyle kendi arılığı adına savaşıyor.

Düşünceler ve bunları aktaran sözcükler gezdikçe, anlamlarını değiştiriyorlar; doymuş tüketicilerin evleri ile güçsüzlerin konutları arasındaki yolculuk uzun bir yolculuktur. Eğer halinden memnun ve güvende olanlar milliyetin ve Yeni Kudüs'ün güzelliği, mirasın ihtişamı ve geleneğin onurundan dem vuruyorlarsa, güvende olmayan ve tuzağa düşme korkusuyla yaşayanlar da ırkın kirlenmesi ve alçaltılmasından yakınıyorlar. Birinciler misafirlerin farklılığından zevk alıyor, kendi açık görüşlülüklerinden gurur duyuyor ve kapıları açıyorlarsa ikinciler kaybedilen arılık düşüncesinden kendilerini kurtaramıyorlar. Birincilerin iyi huylu vatanseverliği ikincilerin ırkçılığı olarak geri dönüyor.

Hiçbir şey, sümüksüde cisimleşen düzenin kaybedilmesi korkusu kadar kudurmuş, sınır-tanımaz ve düzensiz bir harekete kalkış(a)maz. Ancak bu kaosta bir sürü enerji harcanıyor. Belli bir beceri ve kurnazlıkla bu enerji toplanabilir ve düzensizliğe bir istikamet verme yönünde kullanılabilir. Güçsüzlüğün getirdiği sümüksü korkusu, her zaman için, güce doymayanların cephanesine eklenecek çekici bir silahtır. Bunların (güce doymayanların) bir kısmı korkanların içinden çıkıyor. Bunlar birikmiş korku ve öfkelerini kuşatılmış gettonun dışına fırlamak ya da Ervin Goffman'ın nükteli bir biçimde ifade ettiği gibi, koltuk değneğini golf sopası yapmak için kullanmaya çalışabilirler. Bunlar her zaman za-

yıfı zalimlere karşı koruma iddiasında oldukları halde zayıflardaki yaygın öfkeyi yine zayıflara karşı kullanmaya çalışabilir ve dolayısıyla da korku ve öfkeyi, tıpkı güç(lü) kadar zalim ve hoşgörüsüz olan kendi güçlerinin temeli yapabilirler. Ancak burada güç peşindeki diğerleri de cezbediliyor. Sonuçta boşalmış milliyetçilik tankını ırkçı benzinle doldurmak dediğiniz nedir ki? Bunun için kişinin yapması gereken tek şey birkaç mil uzaktaki istasyona gitmektir. Milliyetçi yelkenlilerinin ırkçı nefretin rüzgarını almasını sağlamak ve güçsüzleri de güce doymayanların hizmetine sokmak için öyle çok fazla denizcilik becerisi gerekmiyor. Yapılacak tek şey bunlara yabancıların sümüksülüğünü hatırlatmaktır...

Farklılığın teorisini kurmak ya da ortak insanlığa giden dolambaçlı yol

Toplumsal olarak üretilen modern ve postmodern yabancı kipleri arasındaki temel fark, daha önce sayılan gerekçelerden dolayı, şudur: modern yabancılar, yok edilmek için bir tarafa ayrılıyor ve inşa edilmekte olan düzenin sınırları için sınır işaretleri görevi görüyorlar. Postmodern yabancılar ise, istensinler ya da istenmesinler, ortak rıza ya da teslimiyet sonucunda varlıklarını sürdürüyorlar. Voltaire'in Tanrı hakkında söyledikleri ışığında söylemek gerekirse: bunlar var olmasalardı zaten yaratılmaları gerekecekti... Evet bunlar gerçekten de zevkle ve gayretle icat ediliyorlar ve çıkıntıları ve garabetleri düzeltilerek bir şekle sokuluyorlar. Bunlar, tam da yabancılar olarak faydalıdır; bunların yabancılıkları korunmalı ve üzerlerine titrenmelidir. Bunlar, plansız ve istikametsiz yoldaki, olmazsa olmaz işaret direkleridir. Hiç durmadan kendini arayan kimliğin ardıl ve paralel cisimleşimleri kadar çok sayıda ve bir o kadar da kaypak (protean) olmalıdır.

Önemli bir açıdan ve önemli gerekçelerden dolayı yaşadığımız çağ *heterofil* bir çağdır. En azından içimizdeki daha iyi durumda olan duyum-toplayıcılar ya da deneyim-koleksiyoncuları, sabitlik ve kapanıklık (self-closure) yerine esneklik ve açıklıkla ilgilendikleri (ya da, daha doğrusu, ilgilenmeye zorlandıkları) için farklılık

kıymete biniyor. Bizim kimlik sorunlarımızı ele alış biçimimiz ile, kimlik sorunlarının ele alındığı dünyadaki (ya da bu kimlikle uğraşma sürecinde bizim bir şekilde ortaya çıkardığımız) çoğulluk ve farklılaşım arasında bir rezonans ve armoni var. Bizim yabancılara gereksinme duymamızın nedeni sadece, kültürel olarak biçimlendirildiğimiz yoldan dolayı, tekbiçimli, monoton ve homojen bir dünyada, canlandırıcı değerdeki şeyleri özleyecek olmamız değildir. Bundan da öte, farklılığın olmadığı bir dünya, nereden bakılırsa bakılsın, yaşamlarımızın biçimlendirildiği ve sürdürüldüğü yolla geliştirilemezdi. Yani artık sorun, yabancılığın ve yabancıların kökünün nasıl kazınacağı ya da insani farklılıkların geçici münasebetsizliklerden başka bir şey olmadığının nasıl ilan edileceği değil, başkalıkla -günlük ve daimi- nasıl yaşanacağı sorunudur. [Yani] artık bilinmeyenle, belirsiz ve karıştırıcı olanla baş etmenin gerçekçi stratejisinin ne olduğu üzerinde düşünülebilir (ve bu da bu gerçeği tanımakla başlar).

Ve gerçekten de bugün birbirleriyle yarışan ve entelektüel olarak algılanan stratejilerin tamamı bunu kabul etmiş görünüyor. Yani, yüzyılı aşkın ömrü olan eski bir konsensüsün yerini almak üzere yeni bir teorik/ideolojik konsensüsün doğmakta olduğu söylenebilir. Eğer modern dönemde sağ ve sol, ilericiler ve gericiler, yabancılığın anormal ve esef edilecek bir şey olduğunda ve geleceğin (homojen olduğu için) üstün düzeninde yabancılara yer olmadığında hemfikirdiyse, postmodern zamanlar da neredeyse evrensel kabul gören şu anlaşmayla temayüz ediyor: Farklılık sadece kaçınılmaz bir şey değil aynı zamanda da iyi, değerli ve korunma ve bakılmaya (cultivation) muhtaç bir şeydir. Postmodern entelektüel sağın dev kişiliği Alain de Benoist[6] şöyle diyor: "Ümit işaretleri gördüğümüz tek şey, toplumsal tekilliklerin tasdiki, mirasların ruhsal olarak yeniden tesisi ve kökler ve özel kültürlerin açıkça hesaba katılmasıdır." İtalyan neo-faşist hareketinin ruhani kılavuzu Julius Evola ise çok daha açık:[7] "Irkçılar farklılığı kabul

6. Alain de Benoist, *Dix ans de combat culturel pour une Renaissance* (Paris: Grece, 1977), s. 19.
7. Julius Evola, *Elements pour education raciale* (Paris: Puiseaux, 1985), s. 29.

ediyor ve istiyorlar." Pierre-André Taguieff ise "farklılıkçı ırkçılık" terimiyle ırkçı söylemin postmodern yorumu sürecini özetliyor.

Şuna dikkat çekmek gerekiyor: kendilerini sağcı ve hatta faşist sayan inanç grupları, öncülerinin tersine, artık insanlar arasındaki farklılıkların kültürel müdahaleden muaf olduğunu ve bir kişiyi başka birisi yapmanın insan gücünün haddi olmadığını önermiyorlar. Evet, diyor bunlar, farklılıkların -ötekilerin farklılıkları kadar bizim farklılıklarımızın- tamamı kültürel olarak üretilen insani ürünlerdir. Fakat, diyor bunlar, farklı kültürler kendi üyelerini farklı şekil ve renkte yaratırlar -ve *bu iyi bir şey*. Kültürlerin, bunlara göre, ayırdığı şey(ler)i bir araya getirmeyeceksin. Ancak bırakalım kültürler -her kültür- kendi ayrı ve daha iyi, eşsiz yollarında yürüsünler. Bu durumda dünya çok daha zengin olacaktır...

Elbette ki burada çarpıcı olan şey şudur: ilk alıntının Benoist'nın sözleri olduğunu bilmeyen bir okuyucu, pekala bunun sol bir programın cümlesi olduğunu düşünebilir. Aynı şekilde Evola'nın tümcesindeki "ırkçı" sözcüğünün yerine "ilerici", "liberal" ya da - bu anlamda - "sosyalist" sözcükleri konsa da hiçbir şey değişmez... [Sonuçta] bugün hepimiz gerçek "farklılıkçılar" değil miyiz? Çokkültürcüler? Ya da Çoğulcular değil miyiz?

Dolayısıyla da bugün hem sağ hem de sol, yabancılarla yaşamanın tercih edilen biçiminin ayrı yaşamak olduğunda uzlaşıyor... ancak, farklı nedenlerle de olsa, her ikisi de, bugün aslında baş totaliter olarak kirli çamaşırları ortaya dökülen modern devletin evrenselci/emperyalist/özümsemeci özlemlerinden rahatsız oluyor ve bunu kamu önünde açıklıyor. Yasamasal tekbiçimlilik düşüncesi tarafından açıkta bırakılan ve -sol olarak- ümitsiz yaşayamayan sol bu defa gözünü, uzun süredir yitik olan ve yenilerde yeniden keşfedilen insanlığın doğru (true) evi olarak selamlanan ve övülen "cemaat"e dikiyor. Yeniden doğan bir cemaatçilik bugün genel olarak eleştirel bir bakışın, solculuğun ve ilerlemenin işareti olarak görülüyor. Modern devletin yolladığı sürgünden hoş geldin ey cemaat; her şey affedildi ve unutuldu: dargörüşlülüğün baskıcılığı, toplumsal narsisizmin katliam eğilimi, komünal baskıların tiranlığı ve komünal disiplinin kavgacılık ve

despotizmi, her şey affedildi ve unutuldu. Elbette ki insanın bu yatakta hoş olmayan ve tamamıyla iğrenç tipler bulması kötü bir şeydir... Kişi bu yatağa tek başına nasıl sahip olacaktır, bu nahoş tiplerin yatakta bulunma hakkının olmadığı nasıl ispat edilecektir? Öyle görünüyor ki sorun tam da budur...

Bana göre cemaatçilik yatağındaki ırkçı tipler, yatağın yeni işgalcileri için belki bir sıkıntıdır fakat hiç de sürpriz değildir. [Çünkü] ilk önce bunlar oradaydı ve orada olmak bunların doğuştan haklarıdır. Her iki grup işgalciyi, hem eski hem de yeni tipleri, yatağa çeken şey aynı vaat ve aynı arzudur: "yerinden edilen"leri "yeniden yerlerine koymak" ve bireysel öz-inşa şeklindeki korkunç görevden ve hatta bunun sonucundaki çok daha korkunç ve ağır bireysel sorumluluktan kurtulmak.

Eski ırkçılık, modern projenin getirdiği özgürleşme şansına sırtını döndü. Bana kalırsa, yine doğasına sadık kalarak, bugün de yaşamın değişmiş, postmodern bağlamının getirdiği özgürleşme şansına sırtını dönüyor. Ancak bu defa, ilginç amnezi ve miyopluk yüzünden, bunu yaparken tek başına değil. Şimdi artık, komünal evin sıcaklığına methiyeler düzen ve başıboş kalan, evsiz benliğin mihnetlerine ağlayan, sayıları her geçen gün artan sosyal bilimci ve ahlâk felsefecilerinin lirik sesleriyle aynı koroda şarkı söylüyor.

Bu, modernliğin özgürleşme iflasına yönelik, kendisi özgürleşme ümidi taşımayan bir eleştiridir. Bu, modern projeye yöneltilen, yanlış yönlendirilmiş -ve bana göre- gerici bir eleştiridir. Çünkü yaptığı şey sadece, sakatlık ve ikincilleştirme mekanının evrenselci devletten partikülarist kabileye kayışına işaret etmektir. Yalnızca, zaten itibardan düşmüş olan bir "özcülük"ün yerine henüz yetkisizleştirici potansiyeli bütünüyle ortaya çıkmamış olan başka birini koyuyor. Doğru, komünal öz-belirlenim insan öznelerinin yeniden yetkilendirilmelerine yönelik uzun sürecin başlangıç evrelerine -bugün en çok ve ezici şekilde yaşanan disiplinel baskılara karşı koyma kararlılıklarına- destek verebilir. Fakat burada, yeniden yetkilendirmenin yeni bir yetkisizleştirmeye ve özgürleşmenin de yeni bir baskıya dönüştüğü tehlikeli ve kolay gözardı edilebilir bir nokta var. Bu yola bir girilmeyegörsün, ne-

rede durulacağını kestirmek zordur ve genellikle de olayın farkına varıldıktan sonra durunca geç kalınmış olunuyor. Richard Stevers'ın yakınlarda yaptığı hatırlatmaya hepimizin kulak vermesi gerekiyor:[8]

> Martin Luther King Jr., entegrasyonun kültürel değeri azaldığı takdirde ırksal ve etnik ilişkilerin önemli ölçüde kötüye gideceğini çok iyi anladı. Gerçekten de Birleşik Devletlerde olan şey tam da budur. Farklı cinsel, ırksal ve etnik gruplar neredeyse birbirlerini tamamen dışlayan toplumsal alanlara dağıldılar... eşitlik mücadelesi, bir iktidar mücadelesi haline geldi; fakat iktidar kendi isteğiyle eşitliği tanımıyor.

Ancak postmodernlikte gerçek bir özgürleşme şansı var; silahları bırakma, yabancıyı dışlamak için yürütülen sınır mücadelelerine bir son verme ve mesafe koymak ve ayırmak için günlük olarak dikilen mini Berlin Duvarlarını yıkma şansı. Bu şans, yeniden doğan etnisitenin kutlanmasında ve gerçek ya da icat edilen kabile geleneğinde değildir. Bu şans, modernliğin "yerinden edici" işine bir son vermekte yatıyor. Pekiyi bu nasıl sağlanacaktır? Bu, vatandaşın/insanın tek evrenselliği olarak kişinin kendi kimliğini seçme hakkına ve bireyin nihai ve ayrılmaz bir parçası olan seçme sorumluluğuna vurgu yapılarak ve bireyi bu seçme özgürlüğü ve sorumluluğundan mahrum bırakmayı hedefleyen, karmaşık devlet-veya-kabile-idaresindeki mekanizmaların ifşa edilmesiyle yapılacaktır. İnsanların bir arada olma şansı, kimin yabancı olduğuna kimin -devletin mi yoksa kabilenin mi- karar vereceği sorusuna değil, yabancının haklarına bağlıdır.

24 Kasım 1994 tarihli *Liberation* için Robert Maggiori'nin röportaj yaptığı Jacques Derrida, modern hümanizm düşüncesinin terk edilmesinden ziyade yeniden düşünülmesi çağrısını yapıyordu. "İnsan hakkı", bugün bizim yeni görmeye başladığımız, fakat daha da önemlisi görebildiğimiz ve görmemiz gerektiği gibi, yasama ürünü değildir ve doğru olan tam tersidir: bu, "gücün, yürürlükteki yasaların, siyasal söylemlerin" ve (resmi olarak bunları "o-

8. Richard Stevers, *The Culture of Cynicism: American Morality in Decline* (Oxford: Blackwell, 1994), s. 119.

turtma" ayrıcalığını elinde bulunduran ya da isteyen ya da bunları kötüye kullananlardan bağımsız olarak) "oturmuş" ("founded") hakların sınırını çizen şeydir. Kant'taki özne de dahil olmak üzere geleneksel hümanist felsefenin "insan"ı -diyor Derrida- "hala çok fazla 'kardeşsel' ('fraternal'), eşikaltından eril, ailesel, etnik, ulusal, vs."dir. Buradan çıkan şey -dediğim gibi- şudur: insan özü ve insan haklarına dair modern teorinin yanlışı, insan anlayışında, "yüklenen" ya da "yerleştirilen" unsurun çok az değil çok fazla olmasıdır. Bu yanlışından dolayı eleştirel sorgulama ve yeniden değerlendirilmeye tabi tutulması gerekiyor; yoksa modern devletin homojenleştirici özlemlerine fazlasıyla gayrı eleştirel yaklaştığı ve dolayısıyla da "yükleyici" ve "yerleştirici" yetkiyi yanlış yere koyduğu için değil.

Bu yeniden değerlendirme felsefi bir görevdir. Ancak ölüdoğmuşluktan kurtulmanın olabilirliğini korumak, felsefi olmanın yanında siyasal bir görevdir de. İşaret ettiğimiz gibi, öz-beğeni görevi ile karşılaşan bireylerin özgürlüğü azaldıkça yabancının iğrenç "sümüksülüğü" artıyor. Dikkat çektiğimiz başka bir şey ise, postmodern düzeneğin, bireysel özgürlüğün toplam hacmini, artarak kutuplaşan bir şekilde bunu yeniden dağıttığı kadar arttırmadığıdır: [çünkü] bunu (bireysel özgürlüğün toplam hacmini) zevkle ve isteyerek ayartılanlar arasında yoğunlaştırırken mahrumlar ve görünüşte düzenlenenler arasında neredeyse yok denecek kadar azaltıyor. Önü alınmayan bu kutuplaşma karşısında, yabancıların toplumsal olarak üretilen statülerinin mevcut ikiliğinin azalmadan devam etmesi beklenebilir. Yabancılık (ve genel olarak farklılık), kutbun birinde haz verici deneyim ve estetik doyumun kaynağı olarak, diğerinde ise insani durumun önlenemeyerek artan sümüksülüğünün korkunç cisimleşmesi olarak -dehşetlerinin gelecekteki yakılmaları ritüelinin heykeli olarak- inşa edilmeye devam edecektir. Güç siyaseti ise, kutuplar arasında kısa devre yapma fırsatlarından kendine düşen payı üstlenecektir: ilk kutba yakın olanlar, kendi ayartılma-yoluyla-özgürleşmelerini korumak için, ikinci kutba yakın olanlar üzerinde korku-yoluyla-egemenlik kurma yolunu arayacaklardır ve dolayısıyla da korku endüstrisinin ge-

lişmesine yardım edeceklerdir.

Yabancıların sümüksülüğü ve dışlama siyaseti kutuplaşma mantığından -artan "iki ulus, iki dalga" koşulundan[9]- çıkıyor. Bu böyledir, çünkü kutuplaşma bireyselleşme sürecini, "öteki ulus" için -kimlik-inşası için gereken kaynaklara ve de vatandaşlık araçlarına ulaşması engellenen mazlumlar için- gerçek/hakiki ve radikal "yerinden etme" sürecini teşvik ediyor. Her geçen gün biraz daha kutuplaş(tırıl)an şey sadece gelir ve servet, ortalama ömür ve yaşam koşulları değil aynı zamanda -ve belki de en başta- bireylik hakkıdır. Ve bu böyle kaldığı sürece de yabancıların sümüksülükten kurtulma şansı çok azdır.

---

9. Bkz. *Legislators and Interpreters* (Cambridge: Polity, 1987) adlı kitabımın 10. ve 11. Bölümleri.

III

Tüketici çağının yabancıları: Refah devletinden hapishaneye

1981 yılında İngiltere ve Galler'de kaydedilen suç sayısı 2,9 milyondu. 1993'te ise 5,5 milyon. Son 3 yılda hapishane nüfusu 40.606'dan 51.243'e çıktı. 1971-93 arasında polis harcamaları 2,8 milyar sterlinden 7,7 milyar sterline yükseldi. 1984'ten 1994'e kadar iş yapan hukukçuların sayısı 44.837'den 63.628'e, dava yürüten avukatların sayısı ise 5.203'ten 8.093'e çıktı.

1994'te Britanya'da 5,6 milyon kişi gelir desteği alıyordu. 2.700.000 kişi işsizlik tazminatı alıyordu. Ancak resmi olmayan verilere göre ise, işsiz olduğu halde yasaların işsizlik tazminatı almalarına izin vermediği kişi sayısı bu rakamın (dolayısıyla da resmi istatistiklerdeki işsiz sayısının) iki katıydı.

Hapishane nüfusu ile geçimini hapishane endüstrisinden

sağlayanların -polis, avukat ve hapishane gereçlerini üreten ve satan insanların- sayısı da yüzyılın son çeyreği boyunca sürekli arttı. Keza -ekonomik ve toplumsal yaşamdan dışlanan ve buraya giremeyen- aylak nüfus da aynı şekilde arttı. Ve tabii halktaki güvensizlik duygusu da. Bugün Britanya nüfusunun %85'i, geceleri sokaklarda dolaşmanın 30 yıl önce güvenli olduğunu söylerken, %95'i bugün bunun güvenli olmadığını düşünüyor.

Gerçekten de bu son 30 yıl, -endüstriyel, kapitalist, demokratik ve modern- "Batı" toplumunun şekillenme ve idame edilme biçimi açısından belirleyici ve iz bırakıcı yıllardı. Bu şekillenme biçimi, insanların korku ve kaygılarına, güvenliklerine yönelen tehlikenin yattığı yerlere verdikleri isimleri belirliyor. Ve - tekrar etmem gerekirse - bu biçim bu süre içerisinde en derin değişimini yaşadı.

Bir zamanlar (gerçi şimdi de kullanılıyor fakat artık yanlış yönlendirici olarak) geçimlerini kazanmaktan aciz olanları tanımlamak için kullanılan "işsiz" teriminin kendisi -"iş sahibi olma"nın norm olduğu ve "iş-dışı olma"nın bu normu ihlal ettiği ilkesini ima ederek- bu insanları kuralı teyit eden meşhur istisna olarak değerlendiriyordu. "İşsizler", o zamanlar, "emeğin yedek gücüydü". Sağlık sorunları, sakatlık ya da geçici ekonomik zorluktan dolayı geçici olarak işsiz kalan bu insanlara, müsait hale gelir gelmez yeniden çalışmaya başlamak üzere, bakılacaktı; ve bunlara bakmak, şöyle ya da böyle, siyasal güçlerin herkesçe kabul edilen görevi ve açık ya da zımni sorumluluğuydu.

Ancak bu artık böyle değil. [Tamamen] nostaljik ve gün geçtikçe demagojikleşen seçim laflarını bir tarafa bırakırsak, işsizler artık "emeğin yedek gücü" değildir. Ekonomik iyileşme bugün artık işsizliğin sona erdirilmesinin bir işareti değil. Bugün "rasyonalizasyon", iş yaratmayı değil işçi sayısını azaltmayı ifade ediyor. Teknolojik ve idari ilerlemenin ölçütü, işgücünü "azaltmak", şubeleri kapatmak ve çalışan sayısını düşürmektir. Bugün moda olan iş idaresi, işi "esnek" kılmayı -başka bir yerde daha fazla kâr kokusu alınır alınmaz, daha kârlı ticari olanaklar ya da başka yerlerden daha uysal ve ucuz işgücü bulunur bulunmaz mevcut işi ve

üretimi dağıtmayı- emrediyor. Bir zamanlar çelik ve beton endüstrisine, ağır fabrika binalarına ve hantal makinelere bağlı olan sermayenin kendisi bugün esnekliğin cisimleştiği şey oldu. Artık sermaye şapkadan çıkan ya da iz bırakmadan ortadan kaybolan bir tavşan gibi sihirbaz oyunları yapıyor (ve bu oyunda sihirli değnek rolünü de süper bilgi otoyolları oynuyor). Ne var ki bazı kişilerin yemeği ötekilere zehir oluyor: sermaye için rasyonalizasyon ve esnekliği ifade eden değişimler karşı tarafa (alıcılar tarafına) -insan gücünün sınırlarını aşan ve anlaşılmaz- felaketler olarak gidiyor. Artık *yaşam boyu* işler yok. Gerçekten de bir zamanlar bizim anladığımız biçimiyle *böyle* işler yok artık. Bunlar olmayınca [da] bir proje olarak yaşanan yaşamlara, uzun vadeli planlara ve ümitlere çok az yer kaldı hayatta. Bugün yediğiniz ekmeğe şükredin ve gerisini düşünmeyin... Aklın simgesi bugün artık tasarruf defterleri değil, en azından akıllılığı gözüne kestirebilenler için, bir cüzdan dolusu kredi kartıdır.

Refah Devletinin, aslında *geçici olarak* ehliyetsiz olanları yeniden ehil hale döndürmek ve ehil olanları da (bu süreçte onları ehliyetlerini kaybetme korkusundan kurtararak) daha sıkı çalışmaya teşvik etmek için devlet tarafından kullanılan bir araç olduğunu, bugün çok azımız hatırlıyoruz... Refah düzenlemeleri, o zamanlar bütün bir toplum tarafından tüm üyelerinin altına gerilen bir güvenlik ağı olarak görülüyordu. Bu ağ herkese yaşamın zorluklarıyla başedebilme gücü veriyordu. Amaç, mümkün olduğunca az insanın bu ağı kullanma zorunluluğuyla karşı karşıya kalmasını ve bu zorunlulukla karşılaşanların ise bu ağı gittikçe daha az kullanmalarını sağlamaktı. Toplum, işsizin yeniden çalışmaya başlaması için gerekli ve yeterli sağlık ve beceriye kavuşmasını ve bunları yaşamın acı sürprizlerine karşı korunmasını garanti etmek için bu ağı örüyordu. Refah Devleti, lütuf olarak değil bir vatandaşın hakkı olarak, bireylere dağıtılan iaşe düzenlemesi olarak değil bir toplumsal sigorta biçimi olarak algılanıyordu. (Bir hayat ya da emlak sigortası şirketinin ödemelerini kim bir lütuf ya da iaşe yardımı olarak değerlendirir ki?!) [Fakat] dediğim gibi bugün çok azımız bunu hatırlıyoruz...

Bu, *endüstrinin*, nüfusun çoğunluğu için iş, geçim ve sigorta sağladığı zamanlardaki durumdu - ve bu ancak o zamanlar *olabilirdi*. Refah Devleti, endüstrinin ulaş(a)madığı yerlere ulaşmak zorundaydı. Sermayenin kâr yarışının marjinal maliyetini taşımak ve çalışamayanları yeniden çalışabilir hale getirmek -ki bu, sermayenin kendisinin üstleneceği ya da üstlenebileceği bir iş değildi - zorundaydı. Bugün ise, bir daha asla üretime katılamayacak olan ve dolayısıyla da ekonomiyi işletenler için ne şimdi ne de gelecekte (çı)kar vaat etmeyen nüfusun her geçen gün arttığı bir ortamda, artık bu "marjin" marjinal değildir ve sermayenin kâr payının çökmesi, bunu olduğundan daha az marjinal -[yani] daha büyük, taşınamaz ve hantal- gösteriyor. Bu yeni bakış açısı da şu moda cümlede ifadesini buluyor: "Refah Devleti mi? O yükü artık çekemeyiz"...

Dolayısıyla da refah düzenlemeleri, vatandaşların haklarını kullanmasından, güçsüz ve basiretsiz olanların bıraktığı lekeye dönüştü. "Muhtaç olanlara vurgu yapan", "vergi verenlerin paraları" üzerinde bir yük olarak itilip-kakılan, kamuoyunda otlakçılık, serserilik, cinsel laubalilik ya da uyuşturucuyla ilintilendirilen insanlar iyice çağdaş kefaret ödeyenler haline geliyor. Ve bu, sadece "ödeyemeyeceğimiz" değil aynı zamanda da ödememiz için hiçbir ahlâki gerekçenin olmadığı bir kefarettir. Orijinal Refah Devletinin kefaretini ödediği günahlar, kapitalist ekonomi ve piyasa rekabetinin ve yıkılan dünyalar ve çöpe atılan yaşamlar olarak dev toplumsal maliyetler olmadan kendi ayakları üzerinde duramayan sermayenin günahlarıdır (ve sermaye, iktidarını yitireceği endişesiyle bu maliyetleri ödemeyi reddediyor ya da ödeyemiyor). Refah Devletinin bugünkü kurbanları pençesinden kurtarmaya ve potansiyel kurbanları da korumaya çalıştığı hastalık bu hastalıktı. Eğer biz bugün "biz, vergi verenler, artık bu yükü çekemeyiz" sesleri duyuyorsak bunun anlamı şudur: devlet, toplum artık ekonomik ödeme gücünün (ki bu piyasa koşullarında kârlılık demektir) toplumsal ve insani maliyetlerini onaylamıyor. Bunun yerine bu yükü bizzat -bugünkü ve gelecekteki- kurbanların üzerine yüklüyor. Tıpkı eski, emeğin "yeniden metalaştırılması"

görevini terk ettiği gibi bu kurbanların bedbahtlığının sorumluluğunu da reddediyor. Artık risklere karşı toplumsal sigorta diye bir şey yok. Toplumsal olarak üretilen risklerle baş etme görevi *özelleştirildi*.

Her toplumsal düzen tipi, kendi kimliğini tehdit eden bazı tehlike vizyonları üretir. Fakat her toplum bu vizyonları *kendi ölçülerine* göre -ulaşmak için mücadele ettiği toplum düzeni tipinin ölçüsüne göre- doğurur. Genel olarak, bu vizyonlar bunları doğuran toplumun aynadaki görüntüsüyken tehdidin imgesi, toplumun kendi portresinden daha küçük ya da zayıftır. Ya da psikanaliz terimleriyle ifade etmek gerekirse, tehdit, toplumun kendi metot ve araçları hakkındaki, yaşadığı ve yaşamını sürdürdüğü biçime dair içsel *müphemliğinin* bir projeksiyonudur. Kendi düzeninin kalıcılığından emin olmayan toplum, bir kuşatılmış kale zihniyeti geliştiriyor. Ancak kendi surlarını kuşatmaya alan düşmanlar da kendi içindedir, kendi "iç şeytanlar"ıdır. Yalnız günlük yaşamı sürdürülebilir kılmak için, günlük yaşama ve "normallik"ine iyice nüfuz eden bu bastırılmış kuşatıcı korkular sıradan yaşamdan çıkarılarak yabancı bir bünyeye dökülmelidir: savaşılabilecek ve yeniden savaşılabilecek ve hatta fethedilebilecek somut bir düşman haline getirilmelidir.

Bu bağlamda, klasik modern devletin kafasındaki tehlike *devrim* tehlikesiydi. Düşmanlar, devrimciler ya da tüm radikal reformculardı. Bunlar, mevcut devlet-idaresindeki düzenin yerine yine devlet-idaresindeki başka bir düzeni, mevcut düzenin yaşadığı ya da yaşamayı hedeflediği her ilkeyi tersyüz eden bir karşı-düzeni ikame etmeye çalışan yıkıcı güçlerdi. Michel Foucault'nun gösterdiği gibi, kendisini günlük düzen-kurma çabalarından sıkıca sorumlu tutan klasik modern devlet kendi görevlerini kolektivize ve "demografize" ediyordu. Sonuçta düzen-kurma, genelleştirme, sınıflandırma, tanımlama ve ayrıştırma işiydi. Bu açıdan bakıldığında karşı-düzen, karşıt bir sınıflandırmadan ve sınıfsal hiyerarşinin tersyüz edilmesinden başka bir şey değildi. Tersyüz etmeye koşullanmış kişiler de ancak hevesli alternatif sınıflandırıcılar ve kategoriler koyan yasamacılar olarak görülebilirdi. Devrimci

komplo bünyesinde yeniden cisimleştirme ve somutlaştırma için kullanılan bu "iç şeytan", devletin kendi yasama çabalarının kendi kendini yıkma eğilimi taşıyan bir unsuruydu: bu çabanın yapabileceği tek şey, mevcut sınıflandırmalara maruz kalan tarafta her geçen gün biraz daha fazla hoşnutsuzluk doğurmaktı, muhalefet ve sapkınlık doğurmaktı.

Eğer devlet bu görevi serbestleştirilmiş ve siyasal sorumluluk taşımayan piyasa güçlerine devrettiği için artık sistemsel düzenin yeniden üretilmesinde liderlik yapmıyorsa bu durumda düzen-kurma sürecindeki ağırlık merkezi yasayan/genelleştiren/sınıflandıran/kategorize eden faaliyetlerden uzaklaşır. Düzenin yıkılabilirliğine dair korkular tedricen fakat gittikçe devlet-merkezlilikten uzaklaşır. Siyasal güç, yani devleti kimin yöneteceği ve memleketin yasalarını kimin koyacağı soruları tartışmanın iskeleti olmaktan çıkar. Düşman artık müstakbel devlet yöneticilerinin devrimci komploları değildir. Ortalıkta mevcut düzenin somut ve iyi tanımlanmış sorumluları olmadığı için [de], mevcut düzenin hastalıklarını, *gelecekte* bunu yerine başka bir düzen ikame ederek -düzeni "yeni yönetim"e teslim ederek- tedavi edecek olan müstakbel herhangi bir güç tasavvur etmek, imkansız olmasa da, zordur. Amerikalı politolog Peter Drucker "artık toplumdan medet yok" derken, bu beyan, programcı ve ideolojik bir ifadeydi. Fakat aynı zamanda da, bilinçli olmasa da, durumun adının konması ve yeni gerçekçiliğin teyidiydi. "Artık toplumdan medet yok"un anlamı şudur: küresel toplumsal düzenden sorumlu olan, görünür toplumsal ve ortak hiçbir ajan yoktur. İnsani müşkülün tedavisi özelleştirilmiş, tedavinin araç ve pratikleri düzensizleştirilmiştir. Kapsayıcı ve evrensel bir tablo parçalanmıştır. Artık toplumsal destekle iyileştirmenin yerini öz-iyileştirme (self-aggrandizement) ve sınıf mahrumiyetinin toplumca tedavisinin yerini de öz-yüceltme almıştır. Bugün artık hayatta kalma ve iyileşme için verilen günlük mücadelede bireysel akıl ve kaslar konuşuyor.

Toplum, *üretici rollerini* ifa eden üyelerinin iş düzenlerini yürütürken işe katılan güçleri ve kolektif çabalarla ilerlemenin yollarını sevk ve idare ediyordu. *Üretici* statülerinden çıkarılan ya da

çıkarılacak olan ve bunun yerine öncelikle ve birincil olarak *tüketici* olarak tanımlanan üyelerinden düzenin istikrarını sağlayıcı davranış kalıplarını alan toplum ise, ümitlerin *kolektif* hareketlere bağlanması düşüncesini kötülüyor. Tüketicilerin günlük pratiklerince çerçevelenen bilişsel ufuk içinde ortaya çıkan düşünceler, tüketici piyasasındaki katı çıkar kavramını yüceltiyor ve bunun ayartıcı güçlerini genişletiyor. Üretimin aksine tüketim tamamıyla bireysel bir faaliyettir ve aynı zamanda da bireyleri, birbirlerinin gırtlağına sarılacak derecede rekabet haline sokuyor.

Bu tip toplumun "iç şeytanlar"ı tüketici piyasasının ayartıcı güçlerinden doğuyor. Nasıl *normatif düzenleme* olmaksızın üreticiler toplumu bir şey yapamazsa, tüketiciler toplumu da bu *ayartma* olmaksızın bir şey yapamaz. İşte tam da bundan dolayı bu toplum, -üzerine oturduğu düzen biçimine ne kadar zarar verirse versin- tüketici arzularını ve rüyalarını çılgınca ve sonsuza dek körükleyen piyasa eğilimine karşı bırakın savaşmayı, bunu düşünemez bile.

Bu, düzen için, düzenin icra edilecek bir göreve dönüşmesinden sonra, aynı tedavi-edilemez müphemlikle suçlanan her düzenkurma stratejisi kadar tehlikelidir (ve aynı zamanda da bu düzen için vazgeçilemezdir; bu çelişkinin yeni bir tarafı yok). Ancak yeni olan, düzenin *tipi* ve muntazam işlemesi ve idamesi için muhtaç olduğu *metot*tur. Bu metot yeni olduğu gibi, bunun doğurduğu *hoşnutsuzluklar* ve içerdiği *riskler* de yenidir. Tüketici taleplerinin toplumsal olarak yeniden dağıtılmasının fizibilitesi azaldıkça, tüketici toplumunun vazettiği standartlara ulaşmak için, tüketici eğlencesine katılamayan ve dolayısıyla da piyasanın ayartma güçleri tarafından tam olarak düzenlenemeyen kişilerin bile önünde tek yol kalıyor: araçları kullanmadan doğrudan amaca ulaşmak. Sonuçta insan sahip olmadığı araçları zaten kullanamaz...

Son yıllarda *artan suçluluk* olarak kayda geçen şey -ki bu, hemen belirtelim, komünist partilere ya da "alternatif düzen"in diğer radikal partilerine üyelikteki düşüşe paralel bir süreçtir- (örneğin suçlulukla göç, öteki ırklar ya da kültürlerden yabancıların katılışı arasındaki korelasyonun açıklanmasında olduğu gibi, genelde

böyle açıklansa da) bırakın toplumun dışından faktörleri, yanlış-işleyişin ya da ihmalin ürünleri de değildir. Tersine bu, tüketici toplumunun kendi ürünüdür ve (yasal değilse bile) mantıksal olarak meşru ürünüdür. Dahası, bu aynı zamanda da *kaçınılmaz* bir üründür. "Tüketici talebi" arttıkça (yani piyasa ne kadar etkin biçimde ayartırsa) tüketici toplumunun güvenlilik ve refahı (o kadar) artar. Öte yandan, aynı zamanda, [sadece] arzulayanla arzularını doyuran arasındaki ya da ayartılan ve ayartıldığı doğrultuda da hareket edenlerle ayartılan fakat ayartılanın yapması gerekenleri yapamayanlar arasındaki uçurum da artar ve derinleşir. Piyasanın ayartması aynı zamanda hem büyük eşitleyici hem de büyük ayırıcıdır. Etkin olmaları için ayartıcı itkilerin tüm istikametlere aktarılmaları ve hiç ayrım gözetmeden duyacak olan tüm bireylere yönlendirilmeleri gerekiyor. Ancak duyabilenlerin sayısı, ayartıcı mesajın almak istediği tepkiyi verebilenlerden daha fazladır. Ayartının yarattığı arzularını doyuramayanlar her gün, doyuranların çizdiği göz kamaştırıcı manzaraya maruz bırakılıyorlar. Onlara, başarının göstergesinin alabildiğine tüketim olduğu ve bunun, kestirmeden kamu teveccühü ve şöhrete giden bir otoyol olduğu söyleniyor ve gösteriliyor. Aynı şekilde, belli nesnelere sahip olma ve bunları tüketmenin ve belli yaşam biçimlerini izlemenin, mutluluğun ve hatta belki de insan onurunun zorunlu koşulu olduğunu öğreniyorlar.

Eğer tüketim başarılı bir yaşamın, mutluluğun ve hatta insan edebinin ölçütü ise o zaman insan arzularının perdesi yırtılıyor. [Çünkü] kazanılan ve duyulan hiçbir duyumun, bir zamanlar "standartları yakalama"nın vaat ettiği doyumu sağlaması ihtimali yoktur. [Yine çünkü, ortada] yakalanacak standart yok: atlet koştukça finiş çizgisi de uzaklaşıyor; kişi hedefine ulaşmaya çalıştıkça hedefleri sürekli kaçıyor. Rekorlar durmadan kırılıyor. İnsanlar, [bir zamanlar] sert ve beş kuruşsuz kamu kuruluşları olarak hatırladıkları, yenice özelleştirilmiş ve dolayısıyla da "liberalleşmiş" ("kurtarılmış") şirketlerde artık müdürlerin maaşlarını milyon sterlin cinsinden aldıklarını ve yine beceriksizlik ve şapşallıklarından dolayı işlerinden atılan müdürlerin de milyonlarca sterlin tazminat

aldıklarını öğrenince aptala dönüyorlar. Her yerden ve tüm iletişim kanallarından şu apaçık mesaj geliyor: bugün, *daha fazla yağmalamaktan* başka standart ve "kişinin elindeki kartları doğru oynamasından" başka kural yoktur.

Hiçbir kart oyununda eller adil değildir. Dolayısıyla da kartları doğru oynama önerisinin anlamı şudur: kişi eline geçen her kaynağı kullanmalıdır. Kumarhane sahipleri açısından bazı kaynaklar -kendilerinin tahsis ettiği ya da dolaştırdığı kaynaklar- *yasal* parayken, diğer tüm kaynaklar -yani kendi denetimleri dışındakiler- *yasaklıdır*. Ancak *oyuncular* açısından, özellikle de müstakbel ve hevesli oyuncular ve en önemlisi de yasal paraya ulaşma olanağı olmayan yetkisizleştirilen (incapacitated) heyecanlı oyuncular açısından bakıldığında adili adil olmayandan ayıran çizgi hiç de buna benzemiyor. Bunlar ya, ister yasal isterse de yasadışı olsun, ellerindeki kaynaklara başvuracaklar ya da tamamen oyunun dışında kalacaklardır. Ancak piyasanın ayartıcı gücü bu ikinci seçeneği imkansız kılıyor.

Dolayısıyla, ihtiyacı karşılanmamış oyuncuların silahsızlandırılması, güçsüzleştirilmesi ve bastırılması, piyasa denetimindeki bir tüketici toplumunda ayartılma-yoluyla-entegrasyonun vazgeçilmez bir unsurudur. Güçsüz ve aylak oyuncular *oyun dışı tutulacaktır*. Bunlar oyunun ıskarta ürünleridir fakat, öğütülmeden ve tahsildara havale edilmeden de tortulaşmaları önlenemeyen ürünlerdir. Diğer yandan, oyun ıskarta üretmenin durdurulmasından bir başka sebepten dolayı da kâr etmeyecektir: oyunda kalanların -bir oyun olarak yaşanan yaşamın gebe olduğu meşakkat ve gerilimlere katlanabilmeleri ve katlanmak istemeleri için- tek alternatifin korkunç manzarasını görmeleri gerekiyor.

Bugün oynanan oyunun doğası göz önüne alındığında, bir zamanlar *kolektif araçlarla* ele alınması gereken [ve yine] *kolektif olarak yaratılan* bir küf olarak bakılan, dışarıda kalanların meşakkat ve sefaletleri ancak bir *bireysel suç* olarak yeniden tanımlanabilir. Nitekim "tehlikeli sınıflar" *suçlular sınıfı* olarak yeniden tanımlanıyor. Ve nitekim tarihe karışan refah kurumlarının yerini tamamen ve gerçekten hapishaneler dolduruyor.

Suç olarak sınıflandırılan davranışın giderek artması, tam ve kuşatıcı tüketimci toplumun önündeki bir engel değil, tam tersine bunun doğal yoldaşı ve önkoşuludur. Bu, kabul etmek gerekir ki, birkaç nedenden dolayı böyledir. Fakat bana göre bunlar arasında asıl sebep şudur: "oyun dışı bırakılanlar" (*eksikli tüketiciler;* yani ihtiyaçları karşılanamayan tüketiciler, ellerindeki araçlar arzularını karşılamaya yetmeyenler ve oyunu resmi kurallarına göre oynarken kazanma şansı verilmeyenler), tüketici yaşamına has "iç şeytanlar"ın cisimleşmesinin ta kendisidir. Bunların gettolaştırılmaları ve suçlulaştırılmaları, bunlara yüklenen sefaletin ağırlığı, bunların başına musallat olan kaderin acımasızlığı; bütün bunlar -mecaz anlamda söylersek- bu iç şeytanları taşlama ve yakma merasimleridir. Suçlulaştırılan "çevreler", tüketimci ayartmanın kaçınılmaz fakat aşırı ve zehirli atıklarının -çok şükür ki- boşaltıldığı lağım olarak hizmet görüyor. Çünkü sonuçta tüketimcilik oyununu başarıyla oynayan insanların kendi sağlıklarından endişeye düşmeden oyunlarına devam etmeleri gerekiyor. Ancak eğer bu, Norveçli büyük kriminolog Nils Christie'nin deyimiyle "hapishane endüstrisi"nin bugünkü canlılığının ana uyarıcısı ise -ki bana göre böyledir- o zaman bir tüketici piyasasının canlı tuttuğu ve yürüttüğü, tamamen düzensizleştirilmiş ve özelleştirilmiş bir toplumda bu sürecin -bırakın durdurulması ya da tersine çevrilmesini- yavaşlatılması ümidi bile -en iyimser bakışla- çok zayıf bir ümittir.

Bu bağlantının en bariz ortaya çıktığı yer, her şeyin serbest olduğu Reagan yıllarında tüketici piyasasının vasıfsızlık kuralının diğer tüm ülkelerden daha fazla işlediği Birleşik Devletler'dir. Serbestleştirme ve refah düzenlemelerinin kaldırıldığı yıllar aynı zamanda da suçun ve polis ve hapishane nüfusunun arttığı yıllardı. Yine bu yıllar, görünüşte başarılı tüketicilerin "sessiz" ya da pek de öyle sessiz olmayan çoğunluğunun hızla artan korku ve endişelerini, sinirlilik ve belirsizliklerini, öfke ve taşkınlıklarını dengelemek için çok daha kanlı ve gaddar bir yığına ihtiyaç duyulduğu yıllardı. "İç şeytanlar" güçlendikçe, bu çoğunluğun "cezalandırılan suç" ve "dağıtılan adalet" görme arzusu da artıyordu. Liberal Bill Clinton, başkanlık seçimini, polis gücünü katlama ve yeni ve daha

güvenli hapishaneler kurma vaatleriyle kazandı. İçlerinde Ohio Toledo Üniversitesi'nden, *Asılan Londra*'nın [The London Hanged] yazarı Peter Linebaugh'un da olduğu bazı gözlemciler, Clinton'ın seçilmesini infazı geciktirilmiş (ya da özürlü) Ricky Ray Rector adlı bir adamın büyük bir kalabalığın gözü önünde infazına borçlu olduğunu düşünüyor. Clinton Arkansas valisiyken bu adamın elektrikli sandalyede infazına izin vermişti. Yenilerde ise, Clinton'ın muhalifleri olan Cumhuriyetçi Parti'den radikal sağcı gruplar, seçmenleri Clinton'ın suçla yeterince mücadele edemediğine ve bu konuda kendilerinin daha iyi olacağına ikna ederek kongre seçimlerinde ezici bir zafer kazandılar.

Refah döneminin zirvesine ulaştığı ve çöküşünün başlamasından hemen önceki yıl, 1972'de, Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi, dönemin kamuoyunun ruh durumunu da yansıtarak, ölüm cezasının keyfi ve kaprisli olduğuna ve dolayısıyla da adaletin hedefine hizmet etmediğine karar verdi. Diğer bazı kararlardan sonra mahkeme 1988'de 16 yaşındakilerin infazına, 1989'da da zihinsel özürlülerin infazına izin verdi ve nihayet 1992'de meşhur Herrera-Collins davasında davalının masum olabileceğine fakat eğer yargısı yasalara uygun yürütülür ve anayasal olarak doğru olursa da infaz edilebileceğine karar verdi. Yakınlarda Senato ve Temsilciler Meclisinden geçen Suç Yasa Tasarısı ise, ölüm cezası verilebilecek suçların sayısını 57'ye ya da hatta bazı yorumlara göre de 70'e çıkardı. Terre Haute'daki (Indiana) bir cezaevinde 120 mahkum kapasiteli, federal bir infaz odası inşa edildi. 1994'ün başında Amerikan hapishanelerinde toplam 2.802 kişi infazlarını bekliyordu. Bunlardan 1.102'si Afro-Amerikalıydı, 33 tanesi de çocukken ölüme mahkum edilmişti. İdam mahkumlarının büyük çoğunluğu "alt-sınıf"tan, tüketici toplumunun fiyaskolarının ve dışladıklarının "tıkıldığı" dev ve büyüyen depodan geliyordu. Linebaugh'un dediği gibi, infaz manzarası "büyüyen alt-sınıfı yıldırmak için politikacılarca kinikçe kullanılıyor". Ancak alt-sınıfın tedhişini isterken sessiz Amerikan çoğunluk kendi iç dehşetlerini yıldırmaya kalkışıyor...

Ölüm cezasının yeniden getirilmesi suçluluğun değişen rolünün belki de, tek olmasa da, en keskin semptomu ve bunun geçtiği değişen, sembolik mesajdır. Hapsedilmiş "alt-sınıfın" sadece teri alınmıyor aynı zamanda kanı da emiliyor. Ölüm Cezasına Karşı Ulusal Koalisyonun Başkanı Rahibe Helen Prejean *Dead Man Walking*'de (Ölü Adamın Yürüyüşü), kan "bağışları"nın toplandığı Angola Cezaevi'nin işlettiği "plazma fabrikası"nı tanımlıyor (bağış başına verilen 12 dolar Mart 1994'ten sonra 4 dolara indirildi). Bu arada ötanazi savunucularının öncüsü Dr. Jack Kevorkian, infaz prosedürüne zorunlu organ "bağışı"nın da eklenmesi için kampanya yürütüyor. Bu birkaç olay, yoksulların "alt-sınıf" ya da "sınıflar ötesi sınıf" içindeki yeni tanımına işaret ediyor: bunlar artık "emeğin yedek gücü" değil, tam olarak ve gerçekten "fazlalık nüfus"tur. Bu ne işe yarayacak? Öteki insan vücutlarına deva olacak organların tedarikine mi?

Her yıl 1,5 milyon Amerikalı cezaevine giriyor. Yaklaşık 4,5 milyon yetişkin Amerikalı şu ya da bu biçimde yasal denetim altında bulunuyor. Harvard'dan bir ekonomist olan Richard Freeman'ın da belirttiği gibi "Eğer Avrupa'daki uzun süreli işsizlere tazminat veriliyorsa, biz de ABD'de bunları cezaevine koyuyoruz." Gittikçe *yoksul olmak* suç, *yoksullaşmak* ise suçsal eğilim ya da niyetlerin -alkol bağımlılığı, kumar, uyuşturucu, işten/okuldan kaçma ve aylaklığın- ürünü olarak görülüyor. Yoksullar -günahın cisimleşmesinin ta kendisi olarak- bırakın ihtimam ve yardıma layık olmayı, nefret ve kınanmaya müstahaktırlar. Bu bağlamda, "sessiz çoğunluğun" ruh halini yakalamak için birbirleriyle yarışan Bill Clinton ile Newt Gingrich arasında pek bir fark yoktur. 25 Aralık 1994 tarihli *New York Herald Tribune*'da belirtildiği gibi, Amerikalılar -muhafazakarlar, ılımlılar, Cumhuriyetçiler- kendilerinin, yazgılarından dolayı yoksulları suçlama ve aynı zamanda da bunların milyonlarca çocuğunu sefalet, açlık ve umutsuzluğa mahkum etme hakkına sahip olduklarını düşünüyor.

Amerikan çoğunluğunu temsil ettiğini iddia eden -ki bu, doğruluğu her geçen gün artan bir iddiadır- Amerikan sağının önde gelen ağızlarından biri "Refah Devleti öldü" diyordu. (Bu kişi,

1993'te Kongre'deki Cumhuriyetçi çoğunluğa düşünsel sunumlar yapmak için kurulan İlerleme ve Özgürlük Vakfı'nın yöneticilerinden biridir.) "Leş kokusu ortalığı kaplamadan ölü bedeni bulmalı ve yakmalıyız". Bu, kendi işini kendisi bitiren bir kehanet gibi görünüyor. Bugün -sadece refah düzenlemeleri değil aynı zamanda da Amerikan Yeni Düzen Politikasından (American New Deal) geriye kalan- her şey tam hızla çözülüyor. Bir yandan kongredeki yeni çoğunluk, genç dul kadınlara verilen 377 dolar aylığın kaldırılmasını ve çocuklarının yetimhanelere gönderilmesini istiyor; ki bu, sembolik olarak, bu annelerin suçluluğunu ve toplumsal uyumsuzluğunu tasdik eden bir istemdir. Diğer yandan ise, bankacılık faaliyetlerinin önündeki son kısıtlamaların kaldırılması, kirlilik-karşıtı yasalara "esneklik" getirilmesi ve şirket kararlarına itirazın zorlaştırılması yasal reform gündeminin ilk maddeleri haline getiriliyor. Endüstri ve finansın radikal serbestleştirilmesiyle beraber insani yazgı da radikal biçimde özelleştiriliyor.

Nazilerin elinde ölümü tercih etmeseydi acaba Willem Adriaan Bonger bütün bu olanlara ne diyecekti merak ediyorum: Naziler, Klaus Dörner'in aydınlatıcı kitabı *Tödliche Mitleid*'da işaret ettiği gibi, kendilerini kızdıran ne kadar "toplumsal sorun" varsa bunlara cevap bulmadan önce ve bulduktan sonra bütün sıradan "halk"ları seven *Bürger* olarak da görülmesi gereken, "radikal çözümler"in geçmişteki öncüleri. Maalesef Bonger'den bunu öğrenme şansımız yok; Bonger, serbestleştirme, özelleştirme, tüketici seçimi -ve de seçme şansları olmayanların suçlulaştırılmasını- barındıran Cesur Yeni Dünya'nın doğuşunu göremeden öldü. Artık biz bu dünyayı onun yardımları olmadan anlamlandırmak durumundayız.

Bunları ifade ederken, burada, Avrupa'da bizim zaten Amerika koşullarında olduğumuzu söylemiyorum. Aynı şekilde, ABD'nin bugünkü Avrupa'nın geleceğini gösterdiğini de söylemiyorum. Ancak önümüzde yeterince açık bir gösterge olduğunu düşünüyorum: Refah Devleti'nin gittikçe çözülmesi ile piyasanın radikal özgürlüğüne giden evrensel eğilim arasında ve aynı zamanda da Refah Devleti'nin dağılmasıyla yoksulluğun suçlulaştırılması eğilimi arasında kesine yakın bir bağ var. Amerikan olayının bize

bir *örnek* değil bir *uyarı* olmasını bütün samimiyetimle ümit ediyorum. Fakat ümitlerimin pek de gerçekçi olmadığını belirtmeliyim. Berkeley'den İbrahim Warde geçenlerde (*Le Monde diplomatique*, Mayıs 1995) "ekonomik olarak doğru"nun yükselen tiranlığından söz ediyordu. Gerçekten de, ekonomik olarak "anlamlı olan" şeylerin başka herhangi bir anlamlılığa gereksiniminin olmadığı ve -siyasal, toplumsal ya da doğrudan insani- herhangi başka bir anlamının olmamasının bir özür olmadığı gittikçe bir genel kabul haline geliyor. Temel aktörlerin, artık demokratik olarak denetlenen ulus-devletler değil de seçilmemiş, serbest ve radikal olarak yerinden edilmiş (yerellikten kurtulmuş) finansal holdingler olduğu bir dünyada, daha fazla kâr ve rekabet sorusu sorulabilir ve sorulmak istenen diğer tüm soruları gayrı meşru ve hükümsüz kılıyor... Eğer Amerika'daki bu mevcut trend durmadan devam ederse ve eğer bu, kârlar ve rekabet kapasitesindeki artışlar sayesinde "ekonomik olarak doğru" olarak kabul edilirse insan, artan yapısal işsizlik ve hızla çoğalan "üretken olmayan" kesimlerden ürkmüş Avrupa'da olabileceklerden irkiliyor...

(Mayıs 1995'te Amsterdam Üniversitesinde yapılan Willem Bonger Konuşmasının metni.)

IV

Ahlâk evde başlar: Ya da adaletin taşlı yolu

Levinas'ın ahlâk dünyası Ben ve Öteki arasında uzanıyor. Bütün etik yazılarında Levinas'ın tekrar tekrar ziyaret ettiği ve acayip bir kararlılık ve sabırla keşfettiği yer burasıdır. Etiğin doğum yerinin ve etik benliğin tüm yaşam gıdasının burada olduğunu söylüyor: Ötekinin sessiz meydan okuması ve benim verilmiş fakat benliksiz sorumluluğum. Bu, etiğin uzandığı her yere giden *geniş* bir alandır: azizliğin en yüksek zirvelerine tırmanan, ahlâki yaşamın tüm sualtı kayalıkları ile -benliğin, kendi sorumluluğu için duyduğu gergin sorumluluk varsayımından dolayı- etik yaşama giden yolda benliğin kaçması gereken tuzakları kapsayan ve etik benliği bir bütün olarak barındıracak kadar büyük bir alandır. Ancak yine bu, dünyada insanoğlunun gittiği yerle sınırlı, *dar* bir alandır. Burada

iki aktörden başkası için yer yoktur. Ahlâki drama her zaman için iki kişilik ahlâk partisinde oynanıyor: "Öteki" ya da "Yüz" cins isimlerdir fakat her ahlâki karşılaşmada bu isimler sadece *bir*'i, yalnızca tek varlığı -bir Başkasını, *bir* Yüzü- temsil ediyor. Bu isimlerden hiçbiri, etik statüsünü ve ahlâki anlamını yitirmeden, çoğul hale gelemiyor. Bu, her insanın günlük yaşamını dolduran şeylerin çoğunu bir kenara atıyor: kendi bekasını ve yükselmesini gözetme, amaç ve araçların rasyonel mülahazası, kazanç ve kayıpların hesabı, haz arayışı, güç, siyaset, ekonomi... Hepsinden de öte, bu ahlâk alanına girmek, dünyevi kural ve konvansiyonlarını bir tarafa bırakarak, günlük işlerden çekilmeyi ifade ediyor. Ben ve Öteki, bu iki kişilik ahlâk partisine, toplumsal tuzaklardan, statülerden, toplumsal ayrımlardan, handikaplardan, konum ya da rollerden sıyrılarak katılıyorlar. Burada ne zenginler ne de yoksul, ne yüksekler ne de alçak, ne güçlüler ne de güçsüz; sadece ortak insanlığımızın çıplak özüyle partiye katılıyorlar.

Bu iki kişilik ahlâk partisine davetsiz olarak bir Üçüncü katıldığı zaman, böyle bir alanda biçimlenen ahlâki benlik ancak rahatsız olabilir. Fakat acaba böyle bir davetsiz işgali atlatabilir mi? Yoksa acaba "ortalama" ve "normal"liğinden uzaklaşan bir atmosferde artık dayanılmaz olan iç baskı altında, karaya çıkmış bir balığa mı döner?

Burada rahatsız olan sadece ahlâki benliğin kendisi değildir. Bunu çizen kişi -Levinas'ın kendisi- de rahatsızlık duyuyor. Son yazı ve röportajlarında, saplantısal ve neredeyse kıstırılmış bir refleksle "Üçüncü sorunu"na ve "Üçüncü öğenin varlığında" -yani sıradan dünyevi yaşam koşullarında- bütün bir yaşamı boyunca yaptığı etik ilişkinin geçerliliğinin kurtarılması olasılığına yönelmesi, bu rahatsızlığının en iyi kanıtıdır. Levinas'ın, böyle göz alıcı bir gayret ve başarıyla dışlamaya çalıştığı şeyin yeniden dönmesi bağlamında son zamanlarda verdiği çaba ile yaşlı Husserl'in, -hiç kimseyi ve özellikle de kendisini tatmin edemeden- tüm "bağlantılı" bulaşmalardan arındırmak için yaşamı boyunca mücadele ettiği aşkın öznellikten (transcendental subjectivity) öznelerarasılığa (intersubjectivity) dönme girişimleri arasında önemli bir ben-

zerlik var. Husserl'in gayretli fakat sonuçsuz çabalarının ne getirdiğini biliyoruz: Heidegger'in, boşu boşuna kördüğümü çözmeye çalışmaktansa ipi kesme kararı, *Sein*'ın (olmak) *ursprünglich Mitsein*, "ile olmak", şeklindeki cesur bildirgesi ve nihayet varlık ve bütün varlıksal işler anlayışı, (Husserl'in öznelerarası diyeceği) bu *Mitsein* durumundan yola çıkıyor. Fakat bu, Husserl'in "arılaştırıcı" anlamayı anlama çabalarının anlamını hükümsüz ve battal kılmaktan başka bir şey yapmayan sorunlarına çözümdü. Burada soru şudur: acaba Levinasçı etikte de kördüğümü kesmek zorunda mıyız? İki kişilik parti serasında doğan ve büyüyen etik acaba Üçüncü kişinin saldırısına karşı koyabilir mi? Ve -daha açıkçası- Yüz olarak Öteki'ne yönelik sorumluluğun ölçümü için tasarlanan ahlâki kapasite, tamamen farklı bir sorumluluk yükü olan, "böyle bir Öteki" için, Yüzsüz Öteki için sorumluluğu taşıyacak kadar güçlü, yetkin ya da sağlam olabilir mi?

Ana ve saplantısal uğraşı, Üçüncüyü de içeren garip ve içinde etiğe yer olmayan dünya olmadan önce Levinas bu dünyaya kısaca ve ihtiyatla şöyle bir uğruyor, pek öyle merak ya da heyecanla yaklaşmıyor ve sabırsız röportajcılar zorlamadan kendi inisiyatifiyle çok seyrek değiniyordu. Ve uğradığı zaman da, tıpkı konuşulamaz ve en önemlisi de okunamaz tehlikelerle dolu olduğu düşünülen bir yerdeymiş gibi, korkarak yürüyordu. Orada ne olup bittiğini görecek kadar uzun kalmıyordu. Ve gezi raporları, orada kendisini yabancı hissettiğini gösteriyor: tehdit önsezileri diğer tüm izlenimleri örtüyor.

Le Moi et la totalité (1954) adlı çalışmasında Levinas, benliğin Öteki ile ilişkisi ile "insan kavramı" karşısındaki ilişkisi arasında özsel bir süreksizliğe işaret ediyor. (Bunlardan birincisi tamamen Ötekinin özgürlük ve bütünlüğü (integrity) hatırına yapılırken, ikincisi gayr-ı şahsi aklın sihrine düşecek kadar geniş tutuluyordu). *Totallik* durumu olan ikinci durumda -artık Üçüncüye dönüşen-Öteki, "özgürlüğünü ihlal ederek zarar verebileceğim özgür bir varlık"tır. "Totallik", diyor üzülerek Levinas, "haksızlık olmadan kendisini oluşturamaz". Dahası, ben daha yapılan haksızlığın farkına varmadan ve adaletin olabilirliğini tasavvur etmeden önce bi-

rileri benim yaptığım hareketten sorumlu olacağımı söylemelidir. Husserl ruhuna çok benzer olarak Levinas şöyle diyor: "Adalet, adaletsizliklerin normal işleyişinden doğmaz. Adalet dışarıdan, "kapıdan girerek", meydan kavgasının (melée) ötesinden gelir; tarihe dışsal bir ilke olarak doğar." Adalet, "ahlâki düşüncelerin bir toplum ya da bir sınıfın ihtiyaçlarına tercüman olduğu toplumsal mücadeleler arasında geliştirilen adalet teorileri"ne rağmen ortaya çıkar. "Adalet ideali"ne dayanır. Bu ideal ise, -sonuçta nereden bakılırsa bakılsın göreli olan- *bütün* ihtiyaçların "mutlak olana yaklaşması"nı gerektirmektedir. Bundan dolayı adalet tarihin dışından değil, tarih üzerinde alınan bir yargı olarak ortaya çıkar: "İnsan, tarihi yargılamanın mümkün olduğu bir dünyadır", yani "akılcılık" dünyasıdır. Sorumlu ahlâka ulaşmak için verilen benlik mücadelesinin iki tarafı olan günlük hayır ve zulüm bağlamında, toplumsal totalliğin doğuştan adaletsizliğini fethedebilme gücü olan adalet yalnızca *Deus ex machina* olarak ortaya çıkabilir. Başlangıçta asal ahlâk sahnesinden kovulan akıl, insanlığa göz kulak olması için sürgününe son verilerek geri çağrılıyor. Çünkü benliğin ahlâkı, insanlığa bakma yükünü kaldırmak için çok narin ve zayıftır.

Bu son motif yaklaşık 30 yıl sonra *La Souffrance inutile*'de (1982) tekrarlanıyor: "Tam anlamıyla insanlararasılık (interhumanity), kişinin, ötekilere karşı kayıtsız kalmamasında yatıyor fakat bu, böyle bir karşılıklı sorumluluğun gayr-ı şahsi yasaya geçirilmesinden öncesinin meselesidir." Bundan dolayı da "insanlararası perspektif yaşayabilir fakat aynı zamanda, vatandaşların karşılıklı yükümlülüklerini düzenleyen Yasada ya da Kentin siyasal düzeninde kayıp da olabilir". Dolayısıyla da öyle görünüyor ki, siyasal ve etik olmak üzere, birbirinden bağımsız ve hatta belki de ilintisiz iki düzen bulunuyor.

> "Toplumsal sözleşme"yi başlatan -ister etik-öncesi isterse de etik-sonrası olsun- siyasal düzen, ne etiğin yeterli koşulu ve ne de zorunlu sonucudur. Etik konumda "Ben", vatandaştan, doğal bencilliği ile bütün düzenin üzerine çıkan bireyden ve aynı zamanda da, Hobbes'tan bu yana siyasal felsefenin, Kentin toplumsal ve siyasal düzenini çıkarsamaya çalıştığı -ya da çıkarsadığı- bireyden farklıdır.

Böyle bir felsefi stratejinin yanlış ve boş olduğu ilan ediliyor; fakat, bu iki düzen arasındaki iletişimin kopukluğu ve hatta neredeyse yokluğu göz önüne alındığında, acaba bu stratejinin yerini ne alacaktır?

Aynı yıl (1982), *Philosophie, justice et amour* başlığı altında Levinas ile yapılan bir röportaj yayımlandı. R. Fornet ve A. Gomez'in sorularıyla sıkıştırılan Levinas, siyasal ve etik düzen arasında belli bir karşılıklı bağımlılığı kabul ediyor. Levinas burada, adalet düzeni olmadan sorumluluğumun hiçbir sınırı olmayacağını ve dolayısıyla da genel vatandaşlar olarak Ötekilerle bir arada yaşamanın imkansız olacağını söylüyor. Fakat -diye ekliyor hemen- "sadece Yüz ile ilişkimden ve Ötekinin karşısındaki benden yola çıkılarak Devletin meşruiyeti ya da gayr-ı meşruluğundan söz edilebilir". Sonuçta, 30 yıl önce söylediğinin tersine, adalet ilkesi "etiğe dışsal" bir amaçtan, akıldan neşet etmiyor. Artık etik, siyasal olarak tanımlanan adaleti yargılama hakkı olduğunu iddia ediyor ve Devletin kendisinin kurallarına, etik kurallara uymasını istiyor. Ve daha sonra, kestirme "Böyle (adil) bir Devletin mümkün olduğunu düşünüyor musunuz?" sorusuna aynı kestirmelikte bir cevap veriyor: "Evet, etik ile Devlet arasında bir anlaşma mümkündür. Adil Devlet, propaganda ve vaazların değil, adil insanlar ve azizlerin eseri olacaktır... Adalet olmadan hayır olamaz fakat hayırsız adalet de sakattır."

De l'unicité 1986'da çıktı. Burada etik ile "resmi" (formel), yasal arasındaki farklılık sistematik biçimde temsil edilmeye çalışılıyor ve bunun için de, vatandaş olarak bireyin ortaklık/benzerliğindeki etik Öteki'nin eşsizliğinin radikal çözülmesi üzerinde duruluyor. Bu çözülme -eşsizliğin yitimi-, "Üçüncü"nün -bana yakın olandan (*mon prochain*) başka fakat aynı zamanda da bana yakın olana yakın ve dahası bizatihi kendisi olarak da bana yakın- "başka bir yakın" olarak ortaya çıkmasının kaçınılmaz bir sonucuydu. Şimdi artık "onlar" vardır. Bu değişik ötekiler, birbirlerine karşı bir şeyler yapıyor, birbirlerine zarar veriyor ve birbirlerini üzüyorlar. "Bu, adalet zamanıdır". Ahlâki sorumluluk tarafından tanımlandığında karşılaştırılamaz olan bu Ötekinin eşsizliğinden artık pek

fayda gelmeyecektir. Kişi artık, daha önce onsuz yapabildiği bir güce, -ilkin kişiye "karşılaştırılamayanı karşılaştırma" ve ikinci olarak da "'Öteki için'in sonsuz cömertliğinin taşkınlığına bir ölçü getirme" fırsat ve imkanı veren- Akla başvurmak zorundadır. Ancak bu Akla yönelmenin zorunluluğunun nedeni, tam da, başlangıçta etik ilişkide yaşanan Ötekinin "eşsizliği"nin hatırlanmasıdır. Çünkü "birden fazla olan ötekiler"in her biri, benim sorumluluğuma yönelttikleri meydan okuma ve benim "için olma"m üzerindeki iddiaları anlamında eşsizdir. Bunlar "yargıyı ve dolayısıyla da nesnelliği, nesneleştirmeyi, temalaştırmayı ve sentezi koyutluyor. [Bundan dolayı da] kişi hakemlik yapacak kurumlara ve bunları yürütecek siyasal güce ihtiyaç duyuyor. Adalet Devletin kurulmasını gerektiriyor. Burada, insani eşsizliğin bir bireyin tikelliğine, vatandaş konumuna indirgenmesi ihtiyacı yatıyor." Bu tikellik ise, etik olarak biçimlendirilen eşsizliğin şaşaasını azaltıyor, zayıflatıyor, çözüyor ve sulandırıyor. Fakat, zaten etik olarak tecrübe edilen bu eşsizlik olmasa bu tikellik tasavvur edilemeyecek, asla ortaya çıkmayacaktı...

Adalet, etik kökenlerine pek çok açıdan sadık değildir ve devraldığı mirası bütün zenginliğiyle koruyamaz. Fakat kendisi olmaktan, yani adalet olmaktan çıkmadıkça da kendi kökenlerini unutamaz. "Adalet bu eşsizliği, gücün determinizmine, Devlet mantığına ve totaliter eğilimlerin ayartmalarına tabi olan siyasal tarihe bırakamaz." Bunun yerine, vatandaşların çokluğu içinde bu tür standartlar ne kadar ulaşılamaz olursa olsun, kendisini daima orijinal eşsizlik standartlarına göre ayarlamalıdır. Dolayısıyla adaletin sabit özelliği kendi kendisini asla tatmin edememesidir: "Adalet, adaletin sürekli yenilenmesi ve daima daha iyi bir adalet beklentisidir." Yani, adalet sürekli olarak, standartlarını ulaşılan standartların üstünde tanımlayarak, bir *noch nicht geworden* durumunda olmalıdır.

Aynı temalar, François Poirié ile yapılan uzun konuşmalarda da (*Emmanuel Lévinas: Qui êtes-vous?*, Lyon: Éditions la Manufacture, 1987) büyük ölçüde yer alıyor. Üçüncünün varlığında, diyor Levinas, "biz, benim etik düzeni, azizlik düzeni, merhamet

düzeni, sevgi düzeni ya da hayır düzeni dediğim şeyi bırakıyoruz. Burada öteki insan beni, insan çokluğu içinde işgal ettiği yerden ve hatta insan soyunun bireyleri olarak ortak niteliğimizden bağımsız olarak ilgilendiriyor; bana yakın olan ve ilk gelecek kişi olarak ilgilendiriyor. O, eşsizdir." Bu düzenin ötesinde seçim, orantı, yargı ve karşılaştırma alanı uzanıyor. Zaten karşılaştırma ilk şiddet hareketini gerektiriyor: eşsizliğe direnme. Ötekilerin çokluğunda belli bölünmeler (sınıf ve kategorilere ayrılma) -bunlar "tasdiklenmiş bölünmeler"dir- zorunlu olduğu için bu şiddet kaçınılmazdır. Etik talebin gerçekleşebilmesi ve belli kutsal etik aksiyomlarının kurban edilebilmesi için etiğin belli bir öz-sınırlamayı talep ettiği söylenebilir... -İnsan hakları ilkesine dayalı devlet olan- liberal devlet, diyor Levinas, bu çelişkinin icrası ve bariz tezahürüdür. Bunun işlevi, "adaletin doğduğu orijinal merhameti sınırlamak" değildir. Fakat liberal devletin "iç çelişkisi", "mevcut rejimde zaten var olan adaletin üzerinde ve ötesinde daha adil bir adaletin" algılanmasında kendini buluyor. "Liberal devlette adalet asla nihai değildir." "Adalete can veren şey hayır -adaleti hem öncülleyen hem de ardıllayan bir hayır- dır." "İnsan haklarıyla ilgilenmek Devletin işlevi değildir. Bu, Devletin içinde devlet-dışı bir kurumdur, Devletin henüz ulaşamadığı insanlığa yönelmektir." İnsan hakları kaygısı, "hayrın fazlalığı"na çağrıdır. Yasanın herhangi bir cüzünden, Devletin şu ana kadar yaptığı şeylerden daha büyük bir şeye çağrı olduğu söylenebilir. Devlet idaresindeki adalet, birincil etik durumda gebe olunan ve terbiye edilen hayırdan doğuyor. Yine de adalet, ancak orijinal *spiritus movens* tarafından itildiği ya da kendisini hiçbir zaman ulaşılamayacak bir hedefin asla bitmeyen avı olarak gördüğü sürece var olabilir; bu hedef, bireyler/vatandaşlar arasında Ötekinin Yüz olarak eşsizliğinin yeniden yaratımıdır... yani "kendisini doğuran ve yaşatan iyiliği (kindness) yakalayamayacağını" (*L'Autre, Utopie et justice*, 1988) fakat bu yolda *çabalamayı bırakamayacağını bildiği* sürece.

Pekiyi Levinas'ın "Üçüncünün dünyası"nı, "birden çok ötekinin olduğu dünyayı" -toplumsal dünyayı- keşfinden ne öğrenilebilir?

Kısaca ifade etmek gerekirse, bu toplumsal dünyanın aynı zamanda ahlâki dünyanın bir çarpıtması ve meşru çocuğu olduğu öğrenilebilir. Adalet düşüncesi, (Öteki için ahlâki sorumlulukta verili olarak) eşsizliğin yaşanması ile (toplumsal yaşamda verili olarak) ötekilerin çokluğunun yaşanması arasındaki karşılaşma sırasında anlaşılıyor. Bu, başka hiçbir koşulda anlaşılamaz; bunun anlaşılması için, birbirlerini tamamlayıcı olmalarına rağmen genler çelişik gensel mesajlar içerse bile, iki ebeveyne ihtiyaç var.

Eğer Yüzün eşsizliğinin anısı için olmasaydı, genelleştirilmiş, "gayr-ı şahsi" hiçbir adalet düşüncesi olmayacaktı. Bu, gayr-ı şahsiliğin, -ahlâki ilişkide bağra basılacak, terbiye ve muhafaza edilecek ve savunulacak değerin aynısı olan- kişiliği reddetme ve ona direnme anlamına gelmesine rağmen böyledir. (Ahlâki sorumluluk, tamamen böyle bir muhafaza adına kabul ediliyor.) Nitekim, paradoksal olarak, ahlâk -adalet kategorisi buna yabancı ve ahlâki ilişkide fazlasıyla olsa bile- adaletin okuludur. (Adalet karşılaştırmayla beraber kendi yerine kavuşuyor fakat Öteki ile eşsiz olarak karşılaşıldığında ortada karşılaştırılacak bir şey olmuyor.) Dolayısıyla da etiğin "asal sahnesi" aynı zamanda toplumsal adaletin de asal ve orijinal sahnesidir.

Başka bir paradoks: iki kişilik ahlâk partisinde yeterli oranda bulunan ahlâki itki, bu partinin sınırları dışına çıkıldığında yetersiz bir kılavuz olduğu zaman adalet zorunlu oluyor. "Öteki" çoğullaştığı zaman, ahlâki sorumluluğun sonsuzluğu ve ahlâki talebin sınırsızlığı (hatta sessizliği!) artık sürdürülemiyor. (Yani "için olmak"ın sonsuzluğu ile ötekilerin sonsuzluğu arasında bir ters orantının olduğu söylenebilir.) Ancak adaleti zorunlu kılan şey işte bu ahlâki itkidir: her ne kadar bunu yaparken budanma, sakatlanma ve sulandırılma riskini alıyorsa da, öz-korunum adına adalete başvuruyor... *Dialogue sur le penser-à-l'Autre*'da (1987) röportajı yapan kişi Levinas'a soruyordu:

> Etik bir özne olduğum sürece herkesin her şeyine karşı sorumluyum; sorumluluğum sınırsız. Böyle bir durum benim için ve kendi etik iradeciliğimle yıldırma riskine girdiğim öteki için yaşanabilirlikten

çıkmıyor mu? Böylece, etik iyiyi yapma iradesinde güçsüz düşmüyor mu?

Levinas şu cevabı veriyordu:

> Böyle bir durumun yaşanamaz olup olmadığını bilmiyorum. Elbette ki böyle bir durum, kabul edilebilir ve onunla yaşamaktan zevk alınabilecek bir durum değildir fakat iyidir. Çok önemli olan şey -ki bunu, ne bir aziz ne de azizlik taslayan birisi olan ben söyleyebiliyorum-, Yunanlılardan ve İncil'den derilen Avrupalı anlamıyla insan sıfatına gerçekten layık olan bir insanın, azizliği nihai ve karşı çıkılamaz bir değer sayan bir kişi olduğunu söyleyebilmektir.

"İçin olmak"ın katı ve ödünsüz etik gereklerinin yerini adaletin biraz sulandırılmış ve daha az ısrarlı yasaları aldığı zaman, bu değerden vazgeçilmiş olmuyor. Bu eskiden neyse o olarak kalıyor: adalet adına ortaya çıkan her şeye nezaret etme, bunları gözetleme ve reddetme hakkına sahip olan nihai değer olarak. Etik ile etiğin asla yetkin olmayan temsilcisi olan adil Devlet arasındaki ilişkiye sürekli gerilim ve asla bitmeyen kuşku egemendir. Etik, Devletin bir türevi değildir. Etik otorite, Devletin yasama ve Yasaları yürütme gücünden doğmuyor. Etik, Devleti önceller; Devletin meşruiyetinin tek kaynağı ve bu meşruiyetin nihai yargıcıdır. Yani, Devletin, sadece etiğin bir aracı olarak kabul edilebilir olduğu söylenebilir.

Levinas'ın, adaletin ve adaletin (ve biraz da etiğin kendisinin) bir aracı olarak Devletin kendisinin etik kökenlerine dair görüşü, adaletin anlamına yönelik fenomenolojik bir içgörü olarak yorumlanabilir. Ya da, Devletin etik ilkelere tabiyetinin temellerini çizen, onu etik değerlendirme ölçütlerine maruz bırakan ve Devletin etik manevralarındaki özgürlüğünü sınırlayan nötr olmayan (hatta Austinci anlamda etkisel) bir "etiyolojik mit" olarak. Ancak bunun, ötekine karşı etik sorumluluğun, Devletin ve kurumlarının işleri vasıtasıyla genel bir ölçekte yürütülecek (ya da duruma göre yürütülmeyecek) karmaşık ve helezonik bir sürecin kapsayıcı bir değerlendirmesi olarak görülmesi zordur. Evet, "genelleştirilmiş

öteki"nin -uzak Öteki, zaman ve mekan olarak uzaktaki Ötekinin- durumuna yönelik artan ilgiyi açıklama yolunda çok faydalı olduğu doğrudur. Fakat bu ilginin doğurabileceği pratik etkilerin biçimi ve araçları hakkında az şey söylüyor; bu tür etkilerin neden ihtiyaç ve beklentilere cevap veremediği ya da hatta hiç görülmediği konusunda ise çok daha az şey söylüyor.

Levinas'ın yazıları, ahlâki sorumluluğun kendine özgü gediklerinin analizi için zengin bir esin kaynağıdır. Adaletin sorunlu doğasının araştırılması için karşılaştırılabilir hiçbir şey sunmuyor. Bu yazılar, Levinas'ın adaletin iyileştirilmesine adanmasını istediği kurumların işlerinin -tıpkı Öteki için ahlâki sorumluluk varsayma durumunda olduğu gibi- ahlâki değerlere zararlı sonuçları olabileceği ihtimaline karşı durmuyor. Yine, böyle zararlı sonuçların, bu tür kurumların geçerliliğini korumak için seçebileceği -seçmesi gereken- yolda kök salan sadece hata ve ihmalin bir yan etkisinden daha fazla bir şey olabileceği olasılığını da kabul etmiyor.

Bu son meseleye dair bazı içgörüler, zamanımızın diğer büyük bir etik felsefecisinin -Hans Jonas'ın- eserlerinde bulunabilir. Levinas'ın tersine Jonas, bugünkü ahlâki ikilemimizi tarihsel perspektifte ele alıyor ve bunu zamanaşırı, metafizik bir durum değil de zamansal bir olay olarak sunuyor. Jonas'a göre, insanlık tarihinin daha büyük bölümünde "mikro" ve "makro" etik arasındaki uçurum bir sorun teşkil etmedi. Ahlâki itkinin kısa menzili, öldürücü tehlikelerle dolu değildi ve bunun nedeni de gayet basitti: (insan eyleminin teknolojik olarak belirlenen ölçeği göz önüne alındığında) insanların yaptıklarının sonuçları da zaten aynı şekilde sınırlıydı. Yakın zamanlarda olan şey ise, insan hareketlerinin muhtemel sonuçsallığının, insanların ahlâki kapasitelerindeki benzer açılmanın ulaşamayacağı kadar artmasıydı. Bugün bizim yapabileceğimiz şeyler, uzak ülkeler ve nesilleri etkileyebilir; bu etkiler de, tahmin edilemeyecek kadar derin ve radikal etkilerdir. Bu etkiler, daima zaman ve mekan kıskacındaki insan imgeleminin gücünü aşan, ahlâki olarak denetlenemeyen ve bir zamanlar insanların ahlâki kapasitelerinin başa çıkmayı başardığı sorunları fersah fersah aşan etkilerdir. Ancak bütün bunlar için sorumluluk bi-

linci öyle çok fazla gelişmedi. Tam tersine, insanoğlunun eline daha önce görülmedik büyüklükte güçler, araçlar ve silahlar veren ve yakın normatif düzenlemeler gerektiren aynı gelişmeler "normların türetildiği temelleri çürüttü ve böyle bir norm düşüncesinin kendisini yıktı" (*The Imperative of Responsibility,* University of Chicago Press, 1984). Her iki gelişme de, insanların yapabileceklerine sınır koymayan ve yapılabilir her şeyin yapılmaması gerektiği düşüncesini de hoş karşılamayan bilimin eseridir. Bilim ve teknoloji için bir şeyi yapabilmek, gerekçe ne olursa olsun, onun yürütme gücüdür. Yeni güçler yeni etikler gerektiriyor ve bunlara -kolektif yaşam ya da ölümümüzün bir meselesi olarak- fena halde ihtiyaç duyuyor. Fakat yeni güçler bu ihtiyaçların tatmin edilmesi olasılığını baltalıyor. Çünkü hem teorik hem de pratik olarak, bunların sonsuz ve kendi kendini körükleyen büyümesinin durdurulmasını bırakın, bunlara etik olarak müdahale edilmesi hakkını inkar ediyor.

Jonas bu kör eğilimin tersine çevrilmesi gerektiğini belirtiyor. Yeni insani güçlere uygun olarak yeni bir etik yaratılmalıdır. Bir tür -"öyle hareket ediniz ki hareketinizin sonuçları gerçek insan yaşamının sürekliliği ile uyum halinde olsun" gibi- yeni bir kategorik buyruk. Fakat tabii bu öyle kolay bir şey değil. Birincisi, böyle bir buyruğu ihlal etmek, orijinal Kant versiyonundaki durumdan farklı olarak, hiçbir rasyonel çelişki doğurmuyor ve dolayısıyla da bilim mantığının kendi kendisini dayatan ve sorgulanamaz bir yetki tanıyacağı tek *oran*dan yoksun oluyor. İkincisi, herkesin malumu olduğu üzere, tekno-bilimin hangi eylemlerinin "gerçek insan yaşamının sürekliliğiyle uyumlu", hangilerinin uyumsuz olduğunu -en azından zarar meydana gelmeden (ki bu zararlar da genelde tamir edilemez zararlar oluyor)- bilmek imkansız değilse bile çok zordur. Hatta normatif yetki tanınan bu yeni kategorik buyruğun olasısız durumunda bile, bunun uygulanması konusundaki can sıkıcı soru ortada kalacaktır: Sonuçları daha önceden belli bir doğrulukla, bilimsel aklın kabul edebileceği rakamsal kesinlikle ölçülemeyen tartışmalı bir gelişmenin durdurulması gerektiği nasıl savunulabilir ki? Eğer, diyor Jonas, ufuktaki tehlikeler bilimsel o-

larak hesap edilemiyorsa, o zaman bunun yerine kullanılabilecek en iyi ikinci yöntem olan "korkunun *anlamlandırılması*"nı ("heuristics of fear") denemeliyiz: belli bir teknolojik hareketin sonuçları arasında en korkunç ve en devamlı olanı tahayyül etmeye çalışmalıyız. Hepsinden önemlisi de, "belirsizlik ilkesi"ni uygulamalıyız: "Felaket öngörüsü, saadet öngörüsünden daha fazla dikkate alınmalıdır". Yani, en azından hazırlıksız yakalanmamak için sistematik bir pesimizm etiğine muhtaç olduğumuzu söyleyebiliriz.

Kant'ın etik yasaya duyduğu güven şu inanca dayanıyor: Her makul kişinin, makul bir kişi olarak kabul etmesi gereken mantık argümanları vardır; etik yasadan etik harekete giden yol akılcı düşünceden geçiyor ve bu yolu kolaylaştırmak için kişinin yapması gereken tek şey de, ahlâki aktörlerin kendilerine özgü akıl melekelerinde değer kazanan, bu yasanın çelişkili olmayan akılcılığına bakmaktır. Bu anlamda -her ne kadar insanın etik melekelerine yöneltilen bu yeni meydan okumalar konusunda söylenecek hiçbir şeyin Kant'ın kategorik buyruğu (yani, mantıksal çelişki yasası ihlal edilmeden ihlal edilebilecek hiçbir ilke yoktur) kadar tartışmasız olmadığını kabul eden ilk kişi olsa da- Jonas, Kant'a sadık kalıyor. Kant için olduğu gibi Jonas için de meselenin özü yasama aklının kapasitesidir; etik tavrın yüceltilmesi ve nihai evrenselliği son tahlilde felsefi bir sorundur ve felsefecilerin işidir. Yine Kant için olduğu gibi Jonas için de etiğin kaderi tam olarak ve gerçekten Aklın ve bunun *alter ego*'sunun (*ilkel* aklın) elindedir. Bu tabloda, aklın, arada sırada bile olsa, kendi adına etik ilkeler olarak desteklenen şeyler aleyhine işleme olasılığına yer kalmıyor.

Başka bir deyişle, burada -teoride olmasa bile pratikte, etik kısıtlamaların es-geçilmesini mümkün kılmak ve hareketi etik kaygılardan bağımsızlaştırmak işlevine sahip örgütlü çıkarlar olan- insani çıkarlar mantığına ve toplumsal kurumlar mantığına yer kalmıyor. Yine burada, aksi halde değersiz bir sosyolojik gözlem olacak olan şu gözleme de yer yoktur: argümanların kabul edilebilir olması için, rasyonel olarak kusursuz olmanın yanında (ya da bunun yerine) çıkarlarla uyumlu olması gerekiyor. Yine, aynı

şekilde saçma olan insan hareketinin "öngörülmeyen sonuçları" -ve hesaba katılmayan ya da eylem yapılırken düşünülmeyen sonuçlar doğuran eylemler- fenomenine de yer yoktur. Şu görece basit tahmin için de yer kalmıyor: birden çok ve birbirleriyle çatışan çıkarlar olduğunda, nihayetinde belli bir ilkeler kümesinin hakim olacağı ve bunlara herkesin itaat edeceği ümidi, bu ümidin zaferini sağlayacak güçteki toplumsal ve siyasal güçlerin makul bir analizinden destek bulmalıdır.

Bana göre, herkesin ufuktaki tehlikeleri her geçen gün biraz daha açıklıkla gördüğü fakat aynı zamanda da bunların önüne geçme ya da etkilerini azaltma konusunda insanların gittikçe daha da aciz düştükleri bir dünyanın mevcut (kötü) durumundan -Jonas'ın yeni etik arayışında ihmal ya da göz ardı edilen ve hesaba katılmayan- tüm bu faktörlerin bir karışımını sorumlu tutabiliriz. Teoride şunu çok iyi biliyoruz: eğer bir felaket önlenecekse, halihazırdaki kanunsuz güçler, yaygın ve basiretsiz çıkarlar haricindeki faktörler tarafından denetim altına alınmalıdır. Ancak pratikte ise, insan hareketlerinin sonuçları, akılcı ve öz-denetimli bir davranış modelinden çok depremler, seller ve kasırgaları andıran kör bir doğa gücünün sonuçlarını andırıyor. Yakınlarda Danièle Sallenave'ın bize hatırlattığı gibi ("L'alibi de la compassion", *Le Monde diplomatique*, Temmuz 1995), Jean-Paul Sartre bundan yirmi-otuz yıl önce "doğal felaketler gibisi yoktur" diyebiliyordu. Fakat bugün doğal felaketler, dünyayı vuran tüm sefaletlerin prototipi ve modeli haline geldi; dolayısıyla da artık Sartre'ın sözünü değiştirerek "doğal felaketlerden başkası yoktur" diyebiliriz. Bugün bizi hazırlıksız yakalayan, habersizce bastıran şeyler sadece (hava ve su kirlenmesi, küresel ısınma, ozon delikleri, asit yağmurları, toprağın tuzlanması ya da çölleşmesi, vs.) gibi doğal yaşam alanımızın yaşanabilirliğindeki dramatik değişmeler değildir. Küresel koşulların tamamen insani hareketleri de (savaşlar, nüfus patlaması, kitlesel göçler ve tehcirler, nüfusun büyük bölümlerinin toplumsal dışlanması, vs.) aynı kategoridendir. Ve bütün bunlar, birdenbire gelip hazırlıksız yakalıyor; imdat çığlıklarına ve, bırakın çare bulmayı, çare arama çabalarına bile tamamen kayıtsız kalıyor.

Görüldüğü gibi bunlar, Jonas'ın etik stratejisi izlenerek açıklanabilecek sonuçlar değildir. Olan bitenden etik bilgi ve anlayış kıtlığını sorumlu tutmak pek mümkün değildir. [Çünkü sonuçta] atmosferi kirletmenin, ozon tabakasını delmenin, ya da mesela savaşmanın, aşırı üremenin ya da insanları evsiz serseriler haline getirmenin iyi ve faydalı bir şey olduğunu tescilli çılgınlardan başka hiç kimse iddia etmeyecektir. Fakat bu konudaki bütün bu neredeyse evrensel ve şamatalı kınamalara rağmen yine de bunlar oluyor. Eğer bu küresel zararların öğütücü ve sistemsel sürekliliği etik kınamaların bağlılığından çok daha etkinse o zaman burada etik cehaletten başka faktörler aranmalıdır. Şöyle makul bir çıkarsama yapılabilir: bu başka faktörler, toplumsal gerçekliğin, ya etik felsefenin ulaşamadığı ya da bu felsefenin baskılarına başarıyla karşı koyan/bunları es geçen ya da hatta etik taleplerin sesini kısan taraflarında saklıdır. Bu faktörler arasında başköşe, tüm etkin siyasal denetimden muaf olan ve sadece rekabetin baskılarıyla güdülenen ve her geçen gün biraz daha kontrolsüzleşen piyasa güçlerine verilmelidir. Küresel piyasadaki ana oyuncuların toplam hacmi bugün -en azından ilkesel olarak etik inançlara karşı sorumlu olan- seçilmiş devlet yönetimlerinin çoğunun (tabii hepsinin değilse) müdahale kapasitesinden kat kat fazladır. 1992'de General Motors'un yıllık cirosu 132,4; Exxon'unki 155,7; Royal Dutch/ Shell'inki 99,6 milyar dolarken Danimarka'nın GSMH'si 123,5, Norveç'inki 112,9, Polonya'nınki 83,8 ve Mısır'ınki 33,5 milyar dolardı... En büyük beş "gayr-ı ulusal" şirketin toplam ciroları, Afrika'nın Sahra'nın altında kalan bölümünün GSMH'lerinin toplamının iki katıydı.

Jonas'ın sorunsalı bununla ilgiliydi: şeyleri yapma ve dünyayı yeniden yaratma konusunda gittikçe artan insani potansiyelin, küresel anlamda felaketlere gebe olan uzun vadeli ve uzun menzilli etkileri. Hiç kuşkusuz bu, makro-etik her türlü akıl yürütmenin uğraşması gereken yaşamsal sorunlardan biridir. Fakat tek sorun bu değildir. Dahası bu, Levinas'ın ilk planda ele aldığı sorun da değildir. Levinas için, Öteki için ahlâki sorumluluğun makro-etik uzanımı, ortak tehlikelere karşı savunmanın ötesindedir. Levinas'ın

postülaları makro-etike seslenir ve dolayısıyla da, Jonas'ın "korku anlamlandırılması"nın gerektirdiği her şeyden daha talepkardır. Şunu yeniden hatırlayalım: Levinas için ahlâki sorumluluğun makro eşdeğeri, *adalet*ten başka bir şey değildir (ve bu, insan varlığının, kendi önkoşulu olarak açıkça küresel felaketlerin engellenmesini gerektiren fakat asla buna indirgenemeyecek bir niteliğidir ve bu nitelik, bu engelleme gerçekleştirilse bile doyuma ulaşacak bir şey değildir).

Kurbanlarını *rastgele* vurdukları ve kazanılan ya da miras alınan ayrıcalıkları tanımadıkları için *evrensel olarak* zararlı ve istenmeyen olarak görülebilen felaketlerin aksine adalet *tartışmalı* bir meseledir. İnsanların yaratıcılık ve imgeleminin, başka bazı insanların adaletsiz ve dolayısıyla da isyan için meşru bir gerekçe olarak gördükleri bir durumu "adalet dağıtmak" olarak gösteren argümanlar ortaya attığı zaman olduğu kadar esnek ve acı verici olduğu görülmemiştir. Şöyle makul bir beklenti içine girilebilir: bölünmüş bir toplumda ve hepsinden öte de, -aynı anda!- şiddetle eşitsiz olan *ve* eşitliğin yüce bir değer olarak tesis edilmesine adanmış olan modern bir toplumda adaletin içeriği bir tartışma konusu olmaya devam edecektir. (Levinas, adil bir toplumun kaderinin, ulaşılan adalet düzeyinden asla tatmin olmamak olduğunu söylerken, farklı bir açıdan da olsa bunu kabul ediyordu.) Hepsinden önemlisi de, sadece felsefi argümanı kullanarak adalet postülasının ne zaman yerine getirildiği konusunda anlaşmaya varmak (tabii eğer bu konuda anlaşmak mümkünse) çok zordur. Burada, bir yandan genelde zaman ve mekana bağlı, adaletsiz deneyimlere gebe olan toplumsal, kültürel ve siyasal koşulları göz ardı ederken, diğer yandan da mekan ve zaman ötesi ortak insan özüne ulaşmaya çalışmaktadır.

Barrington Moore Jr'ın yaptığı kapsamlı ve zekice tarihsel analizden şunu biliyoruz ki, "kitleler" (daha genel olarak, nüfusun felsefeyle uğraşmayan kesimleri), soyut "böyle adalet" kavramına dair hiçbir düşünceleri olmadığı ya da en iyi haliyle bu konuda bulanık bir düşünceleri olduğu halde, bir *adaletsizliği* kendilerinden emin olarak tanımlama eğilimindeler. Sözcük bilgisi mantığının

söylediklerinin aksine, "adaletsizlik" "pozitif", "adalet" ise "negatif" kavramdır. Popüler etiğin birincil kavramı olarak görünen şey *adaletsizlik*tir; "adalet" ise bunun karşıtı, gösterdiği ve türevi bir birimdir. Burada adalet sadece adaletsizliğin düşmanı (ve koyutlu fatihi) olarak anlam kazanıyor; [adaletsizlik] ise elde olan tek "veri"dir. Adalet, kurtuluş, kayıpların telafisi, hasarın giderilmesi, çekilen acıların tazminatı yani *adaletsizlik* eyleminin doğurduğu çarpıklığın düzeltilmesidir. Barrington Moore Jr'ın bulguları ışığında, popüler anlayışın adil ve doğru dediği insani durumun hangi koşullar altında gelişeceğini söylemek zor ve, eğer olursa, böyle bir gelişimin herhangi bir soruşturulabilir ve genelleştirilebilir bir kurala tabi olup olmayacağı kuşkuludur. Diğer yandan şöyle makul bir varsayım yapılabilir: durumların *haksız* olarak algılanması, zaten haksız olarak suçlanan sıkıntıların yoğunlaşması ve (başlangıç noktası ne olursa olsun ve herhangi bir soyut adalet modeli açısından bakıldığında ne kadar iyi ya da kötü olursa olsun) daha önce yaşanmayan yeni sıkıntıların ortaya çıkmasıyla birlikte yayılma ve derinleşme eğilimi gösterecektir.

Eğer vaziyet böyleyse, o zaman son 30-40 yıl, dünyanın "adil" olarak algılanmasına çok az katkıda bulunmuştur. Aksine, refah ve yaşam kalitesi göstergelerinin neredeyse tamamı artan eşitsizliğe ve, gerçekten de, hem küresel düzeyde ve hem de ayrı ayrı toplumsal/siyasal birimlerin neredeyse tamamında dolu dizgin bir kutuplaşmaya işaret ediyor: bir taraftaki hızlı zenginleşme, öteki taraftaki hızlı yoksullaşmayı daha dayanılmaz ve zalim kıldı. Bu sürecin görünürlüğü ve bunun adil olmamakla suçlanmasını şu gerçek iyice arttırıyor: aynı dönemde, 1960-1992 arasında, dünyadaki okur-yazarlık oranı %46'dan 69'a, ortalama yaşam süresi de 46,2'den 63'e çıktı. Birinci faktör, -daha önce yerel bir durum ve yerel bir "sorun" olan yoksulluğu bir "göreli yoksunluk" ("relative deprivation") sorunu haline getiren- küresel iletişimin korkunç bir hızla yayılması ile birlikte, herhalde yaşam standartlarındaki büyük eşitsizliklerin karşılaştırılmasını çok daha etkin kılmıştır. İkinci faktör ise, "doğal çözümler"i, büyük ölçüde, nüfusun "artık" ya da "fazladan", yani "ekonomik olarak fazlalık" olan kesimleri ara-

sındaki aşırı yoksunluk ve yoksulluğun "sorunlarına" hapsetmiş olmalıdır.

Ayrıca bu 30 yıl içinde kutuplaşma (ve dolayısıyla da göreli yoksunluk) derecesi kayda geçen ve bilinen tüm rekorları altüst etmiştir. 1960'ta dünya nüfusunun zirvedeki %20'si, tabandaki %20'den 30 kat daha zengindi. 1991'de 61 kat daha zengindi. Sürecin tersine çevrilmesini bırakın, bu uçurumun büyüme hızının öngörülebilir gelecekte yavaşlayabileceğine ya da durabileceğine dair hiçbir işaret görünmüyor. 1991'de dünyanın tepesindeki %20, dünyanın gayr-ı safi hasılasının %84,7'sini, küresel ticaretin %84,2'sini ve iç yatırımın %85'ini elinde tutarken tabandaki %20 için bu oranlar sırasıyla yüzde 1,4, 0,9 ve 0,9'du. Tavandaki %20 dünya enerjisinin %70'ini, metallerin %75'ini ve ağaçların % 85'ini tüketiyordu. Öte yandan "üçüncü dünya"nın ekonomik olarak zayıf ülkelerinin borcu 1970'te yaklaşık 200 milyar dolar civarında geziniyordu. Yirmi yıl içinde bu rakam tam 10 katına çıktı ve bugün insanın hayal gücünü zorlayan 2.000 milyar dolar sınırına dayandı (bkz. Birleşmiş Milletler *Kalkınma Programı*, 1994 baskısı).

Bu, küresel düzeyde hızla artan eşitsizlik tablosu, her bir "ulusal toplum"da kopyalanıyor. İster küresel piyasalar ölçeğinde isterse de (gittikçe yönetsel sınırların tanımladığı hesap birimlerinden başka bir şey ifade etmez hale gelen) "ulusal ekonomiler" denilen şeyin çok daha küçük ölçeğinde ölçülsün, zengin ile yoksul arasındaki uçurum önü alınamaz biçimde büyüyor ve de genel kanı olarak zenginin daha da zengin olabileceği, yoksulun ise kesinlikle daha yoksul olacağı düşünülüyor. Bu kanı, öbür uçta (yoksulluğa maruz kalan uçta), yapılan bir yanlışlık, haksızlık ve adaletsizlik deneyimine dönüşeceğe benziyor. Ancak tabii buradan, bunun mutlaka, yanlışların kolektif kabulü yönünde bir eğilim başlatacağı sonucu çıkarılamaz. Bu ortak durum, pekala kişisel tembellik ya da yetersizlikten kaynaklanan bireysel talihsizliklerin bir toplamı olarak yorumlanabilir ve kişisel olarak bu sefaletten çıkma çabalarını ve bireysel talih rüyasını besleyebilir.

Bu son olasılık, zengin ile yoksul arasındaki ayrımın başka bir ayrım -ayartılan ile ezilen arasındaki ayrım- tarafından örtülmesi

genel eğilimince de destekleniyor. Zenginler (doyuma ulaştığı varsayılanlar) piyasanın gittikçe çeşitlenen çekici arzlarına zevk ve şevkle karşılık vererek yüksek bir kişisel tercih özgürlüğünün keyfini çıkarırken, gerçek (ayartılabilir) tüketicilerden beklenen şekilde tepki vermeyenlerin, kendi tercih özgürlüklerini kullanamayan, yani son tahlilde özgürlüğe ehliyeti olmayan insanlar olarak tanımlanması çok daha kolaylaşıyor. Dahası, bugünün yoksullarının (yani, piyasanın albenisine kayıtsız kalan ve ne kadar çekici olursa olsun sunulanların tüketimine katkıda bulunmaları ihtimali az olan ve giderilmesi imkansız eksiklikleri olan tüketicilerin) tüketici-merkezli piyasalar ve de her geçen gün biraz daha uluslar-üstü finans ve ticaret adına çalışan yerel polis ve şerifler haline gelen devlet yönetimlerine hiçbir yararı yoktur. Bugünün yoksulları artık, daha sonra sermayeye dönüştürülecek olan artık-ürün üreten "sömürülen halk" değildir. Bunlar artık, bir sonraki ekonomik atılım dalgasında bu sermaye-üretim sürecine eklemlenmeleri beklenen "emeğin yedek gücü" de değildir. Ekonomik olarak konuşursak (ki bugün siyasal olarak seçilen yönetimler bile ekonomi dilinden konuşuyor), bunlar tamamen ve gerçekten *fazlalık*, faydasız ve elden çıkarılabilir şeylerdir ve bunların varlıklarını sürdürmelerinin hiçbir "*rasyonel* gerekçe"si yoktur... Bunların varlığına verilecek tek rasyonel tepki, sistematik olarak bunların "normal" toplumdan - yani, cazibe ve ayartma yoluyla tüketici arzı ve tüketici tercihi kumarı oynayarak kendini yeniden üreten toplumdan- dışlanmalarına çalışmaktır.

Fiziksel olarak "elden çıkarılamayan" (ki böyle bir "çözüm" baskısı en dikkat çekici olarak, yabancıların, yani "kaynaklarımız üzerindeki yük"ün sınırdışı edilmeleri ve sınırların, *a priori* olarak servet üretmeyen parazit ve asalaklar şeklinde tanımlanan göçmenlere kapatılması yolundaki popülist sloganlarda görülüyor) bu insanlar yalıtılmalı, etkisizleştirilmeli ve yetkisizleştirilmelidir. Çünkü bunların, bireysel olarak yaşanan kitlesel sefalet ve zilletlerinin bırakın etkin olmayı kolektif protestoya dönüşme olasılığının iyice azaltılması ve ideal olarak da sıfırlanması gerekiyor.

Tüketici toplumunun, hızla eriyen refah devleti düzenlemelerinin yerine ikame edeceği ana yedek, suçlulaştırma gibi görünüyor. Yoksulların "emeğin yedek gücü" olduğu ve üretim sürecine yeniden dönmelerinin beklendiği bir zamanda yoksulluk sorununa cevap olan refah devleti, bugünkü değişen koşullar altında artık "ekonomik olarak mantıklı" değildir ve gün geçtikçe daha fazla "kaldıramayacağımız bir lüks" olarak görülüyor. Yoksullar "sorunu" yasa ve düzen sorunu olarak yeniden tanımlanıyor ve bir zamanlar geçici olarak işsiz kalanların rehabilitasyonu için ayrılan toplumsal fonlar bugün artık cezaevlerinin ve diğer cezai/nezaretsel gereçlerin inşası ve teknolojik olarak geliştirilmesi için harcanıyor. Bu, en açık biçimde, cezaevi nüfusunun 1980-93 arasında üç katına çıktığı ve Haziran 1994'te de 1.012.851'e ulaştığı (yıllık artış 65.000'den fazla) ABD'de görülüyor. Bu ülkede bir yıl ve daha fazla hapse mahkum edilenlerin yaklaşık yarısını "sınıf-dışılar"ın en yoksul ve siyah kısmı oluşturuyor. Polis ve cezaevi harcamalarındaki sistematik artış da refah fonları ve haklarının sistematik kısılmasıyla atbaşı gidiyor. Bazı gözlemcilere göre, mahkumlardaki artış, ölüm kuyruğunda bekleyenlerin korkunç hikayeleri ve cezaevi koşullarının sistematik ve kasten kötüleştirilmesi (cezaevlerinin artan şekilde gayr-ı insanileşmesi ve bunun herkese ilan edilmesi), sınıf-dışı kesimlerin "tedhişinin" ana aracı olarak kullanılıyor. Bu kesimler kamuoyuna, kamu güvenliğinin -kesinlikle, açıkça ve tartışmasız- bir numaralı düşmanı ve kamu kaynakları üstündeki yük olarak sunuluyor. (Aslında bunun bir diğer işlevinin de, tuzu-kuruları, tüketici yaşamına musallat olan gerilimlere karşı muhtemel isyanlarından caydırmak olduğu tahmin edilebilir; [çünkü] "özgür tüketici" yaşamının alternatifinin yarattığı dehşet, bu yaşamın kötü şöhretine sebep olan en yoğun stresleri bile daha yenir yutulur ve katlanılabilir kılar.) Avrupa henüz Birleşik Devletler'in çok gerisinde fakat, çok düşük bir ölçekte de olsa, benzer bir trend burada da görülüyor. Avrupa Konseyi istatistiklerine göre, 1983-92 yılları arasında Yunanistan, İspanya, Portekiz ve Hollanda'da hapishane nüfusu %50'den fazla, Fransa, İsviçre, İrlanda ve İsveç'te %20-50 arasında artarken hiçbir yerde bir azalma görülmüyor.

Artan bu eşitsizliğe eşlik eden bir diğer kaçınılmaz gelişme de "küresel yoksullar"ın -yani, dünyanın, hiç bitmeyen bir yoksulluğa duçar kalan ya da bırakılan bölgeleri- polis yoluyla hizaya getirilmesi ve dolayısıyla da suçlulaştırılmasıdır. Bu, zengin dünyanın önündeki, geciktirilmeye hiç gelmeyecek, çok daha karmaşık bir sorundur. Polis operasyonları, askeri seferler ve sorunlu bölgelerin uzun vadeli "barışa kavuşturulması" ("pacification") maliyeti yüksek işlerdir ve de tuzu kuru vergi mükellefleri evlerinden daha uzakta (ve dolayısıyla da kendi saadetleriyle daha az ilgili) görünen yerlerdeki sorunlar için finansman sağlamaya hiç yanaşmıyorlar. Bundan dolayı "küresel yoksullar"ı etkisizleştirme işi, içerideki cezaevi sisteminde yarım ağızla ve zorla yürütülen, cezai ve nezaretsel faaliyetlerin serbestleştirilmesi, özelleştirilmesi ve ticarileştirilmesi için en uygun durumdur. Bu işin tamamen, bütçenin "borç" kısmından "alacak" kısmına geçirilmesi için öyle çok da yaratıcı olmaya gerek yok: uzak memleketlerdeki yerel şefler ve diktatörlere sofistike silahlar vererek hem finansal kazanç sağlarsınız hem de herkesin gözü önünde yaşamın bu şekilde vahşileştirilmesiyle yoksulların itiraz potansiyellerini kırarsınız. Hiç bitmeyen, gittikçe daha yıkıcı ve daha az ideolojik (ya da bu anlamda, başka "amaçlar-doğrultusunda" yürütülen) iç (ya da basitçe çete) savaşlar(ı), zengin ülkelerin gözünde, küresel yoksulları bastırma ve yatıştırmanın en etkin, ucuz ve çoğunlukla kârlı yoludur. Herkesin izlemesi için milyonlarca TV ekranından yayımlanan bu görüntüler, yoksulların vahşetinin ve sefaletlerinin kendi kendini yakan karakterlerinin apaçık bir şahidi olmanın yanında, bırakın servetin yeniden dağıtılmasını, bunlara yardım etmenin bile boşuna olduğu argümanını destekliyor.

Yoksulun vahşileştirilmesi (bu, illa da kasten desteklenen bir şey değildir, fakat böyle bir şey ortaya çıktığı anda mal bulmuş mağribi gibi üzerine atlanan, gayretle "bir numaralı kamu meselesi" yapılan ve sürekli kışkırtılan medya ilgisiyle pireyken deve yapılan bir şeydir) aynı zamanda iç sahneyi de zaptetmeye yarayan bir araç olarak görülebilir. Ayartılmış tüketicilerin oluşturduğu

müreffeh bir toplumun serserileri yapılan, toplumda ne bugün ne de yarın yeri olmayan bir sınıf-dışı kesime dönüştürülen ve iyi yaşamın yüce değerleri olarak yüceltilen mallara ulaşmanın yasal araçlarından yoksun bırakılan yoksullar uyuşturuculara, zenginlerin (yasal) tüketici esrikliğinin (ecstasy) yoksulların (yasadışı) versiyonları olan bu maddelere yöneliyorlar. Ayrıca bunlar bazen, en yakındaki özel mülkiyete saldırarak ve bir getto sakini olmakla bir suçlu olmak arasındaki yakın bağın en makbul istatistik delili olarak yasa ve düzenin muhafızları kılığına girerek (ki bu, yoksulluğun suçlulaştırılmasının delili olarak gayretle kullanılıyor) siyasetçilerin ihmal ettiği "servetin yeniden dağıtılması" işine girişiyorlar. Tüketici toplumunun serserileri/dışlanmışları, zaman zaman makine düşmanları* rolüne soyunuyorlar: henüz fethedilmemiş ve belki de fethedilemeyecek olan düşman topraklara serpiştirilen, tüketiciliğin ileri karakolları olan mağazalara saldırıyorlar, yağmalıyorlar ve yakıyorlar; anında ayaklanma olarak sunulan hareketlerde bulunuyorlar ve böylece de sınıf-dışılar sorununun -öncelikle ve belki de tamamen- yasa ve düzen sorunu olduğuna bir delil daha yaratıyorlar (tabii bir delilin daha olmasına gerek varsa).

Sonuç olarak: ister dünyanın, hiç bitmeyen yoksullukla boğuşan bölgelerinde isterse de yüksek GSMH ve yüksek bir "ortalama" tüketim düzeyi ile övünen görece zengin toplumlarında olsun, bugünkü nüfusun büyük kısmının durumu sadece "nisbeten kötü" değil aynı zamanda da hızla kötüye gidiyor. Bu koşullar altında beklenecek şey, sisteme karşı açık bir isyana değilse bile kitlesel bir protesto hareketine dönüşme potansiyeli olan yaygın bir *adaletsizlik* duygusudur. Bunun olmaması ise, belki de potansiyel "sorunsal" olan sınıfların dışlanması, suçlulaştırılması ve vahşileştirilmesi doğrultusundaki toplu stratejilerin etkinliğini ispat ediyor.

Ancak bu, bizim ana konumuzla -yani, temelde, "iki kişilik ahlâk partisi"nde talim ve terbiye edilen Öteki için sorumluluğun uzanımı olan bir adalet olarak "makro-etik" sorunuyla- birinci derecede ilgili bir sorun değildir. Hatta bu artan yoksunluk deneyimi,

* Luddites: makinelerin işçilerin zararına/aleyhine kullanıldığına inananlar. (ç.n.)

yoksulların etkin bir protestosuna dönüşse bile, bu, genel olarak, iddiaların güçlü bir *teyidi* ve belki de eşitsizliklerin yeniden dağıtımı durumu haline gelecekti; yani bunun illa da ekonomi ve siyaset dünyasında etik ilkelerin egemenliğini getirmesi gerekmiyor ve zaten "etik siyasetin" istemlerinin yolunu açacağa da benzemiyor. Eğer adalet, Levinas'ın istediği gibi, tekil ya da tekilleştirilmiş Öteki için dar anlamda uygulanan ve seçici sorumluluğun genişletilmesi ve genelleştirilmesi olarak anlaşılacaksa o zaman bunun, tıpkı bu sorumluluk gibi, Ötekinin taleplerinden değil, adaletin gerçekleşmesi sorumluluğunu duyan ahlâki benliğin ahlâki itki ve kaygısından kaynaklanması gerekiyor. *Talep etmek* tek başına ahlâki bir edim değildir (ancak bunun tanınması ahlâki bir edim olabilir); talebe hak tanımak ve daha da ötesinde henüz dile getirilmeyen bir talebin sezilmesi ise ahlâki bir harekettir. Yani ahlâki sorumluluklar asimetriktir ve karşılıklı yapılan bir şey değildir.

Dolayısıyla da *etik* sorun, bu yeni yoksun ve ayrıcalıksızlaştırılan insanların ayaklanması ve adalet için savaşmalarından (ki zaten bu insanlar böyle bir eylemi sadece kendilerine yapılan haksızlığın, adaletsizliğin tamiri olarak anlıyorlar) ziyade, John Kenneth Galbraith'in zengin ve dolayısıyla da ayrıcalıklı bu yeni "mutlu çoğunluk"unun kendi tekil ya da grup çıkarlarının üzerine çıkarak kendilerini, daha az şanslı olan Öteki insanlara karşı sorumlu tutmaları sorunudur. Bu sorun, başka bir deyişle, bu ayrıcalıklı insanların, hiçbir zorlama olmadan ve zorlanma korkusundan bağımsız olarak, Ötekiler de kendilerinin tadını çıkardıkları kadar pratik ve pozitif özgürlüğe kavuşmadıkları sürece gerçekleş(tiril)emeyecek olan bu adalet ilkelerini kabul etmeleri ve bu kabullerini hayata geçirmeleri (buna hazır olmaları) sorunudur.

Bunu tam olarak yapmaya hazır olmanın, "mikro" ahlâki duruşun tam bir "makro" eşdeğeri olan adaletin olmazsa olmaz (*sine qua non*) koşulu olduğunu söylemek felsefi bir önermedir. Ancak bu mutlu çoğunluğun bunu yapıp yapmayacağı ise sosyolojik ve siyasal bir sorundur. Daha açıkça söylersek, (tam da zayıflıkları ve seslerini duyuramamaları *yüzünden*) zayıf ve sesini daha az du-

yuran Ötekiler için sorumluluk almayı kolaylaştıran ve zora sokan faktörler, ne felsefi analizlerle teorik olarak ele alınabilecek ne de felsefecilerin normatif/ikna çabalarınca pratikte çözülebilecek bir sorundur.

Söylemeye bile gerek yok ki, kendi anayasal ve siyasal pratiği içinde "insan haklarını" -yani, kişinin, hiçbir baskı/zulüm/kovuşturma riski taşımadan kendi kimliğini ve eşsizliğini elinde tutma hakkını- garanti altına alan demokratik bir tolerans rejimi kurulmadıkça bu adalet sorunu tam anlamıyla ele alınamayacak/tanımlanamayacaktır. Bu tolerans bütün bir adaletin gerekli bir koşuludur. Ancak hemen belirtmek lazım ki, bu adaletin *yeterli* koşulu değildir. Demokratik rejim tek başına, toleransın *dayanışmaya* dönüşmesini -yani, öteki insanların sefalet ve acılarını kişinin kendi acısı ve bu sefaletin iyileştirilmesini ve nihayet ortadan kaldırılmasını kişinin kendi ödevi olarak tanımasını- (bırakın garanti etmeyi) öngörmez bile. Siyasal mekanizmanın mevcut biçimi göz önüne alındığında demokratik rejimlerin yaptığı şey, toleransı en fazla kayıtsızlık ve duygusuzluk olarak yorumlamaktır.

Bugün demokratik siyasal sistemlerin çoğu parlamenter ya da parti modellerinden "kamuoyu anketleri" modeline doğru kayıyor. Burada siyasal platformların biçimi ve tartışmalı konulardaki kararların alınması, alınacak kararın/yürütülecek politikanın göreli popüleritesinin ölçülmesi ve tahmini oy kazanım ve kazançlarının -belli bir politikanın getireceği ya da kaybettireceği oy sayısının- dikkatle hesaplanması tarafından yönlendiriliyor. Siyaset bilimcilerinin belirttiği gibi, bu pratikte "ortalama seçmen"in egemenliğine dayanıyor: burada, hükümetin, seçmenlerin yarısından bir fazlasının "çıkarına" olmayan hiçbir düzenleme yapma olasılığı kalmıyor... Herkesi kolektif sigorta şemsiyesi altına alan refah devletinin ölmesi ve yerine de "ortalamalar testi"ni geçemeyen (yani "normal-altı" olarak tescillenen) azınlık için idari lütuf modelinin ikamesiyle beraber, "ortalama seçmen"in (artık birincil olarak artı bir vergi yükü olarak gördüğü) genel refah koşulunu onaylaması olasılığı iyice düştü. Dolayısıyla da refah devletinin bitirilmesi ve parasız ve yoksulların kendi (olmayan ya da yetersiz) kaynaklarına

bırakılması doğrultusunda artan bir seçmen onayı doğdu. Bugünün koşulları altında, seçmen çoğunluğunun, kaynakların devlet tarafından yeniden dağıtılmasına muhtaç olan insanların kamusal sorunlar listesinden tamamen ve ebediyyen çıkarılması yönünde oy kullanacağını düşünmek çok zor değil, hele gerçekten uzak hiç değildir.

Aynı şekilde demokrasi, sorunların -ve özellikle de toplumsal adalet sorunu ile kamu işlerinin etik kalitesi sorununun- kamuda özgürce tartışılmasının da gerekli bir koşuludur. Demokrasi ve bunun ifade ve açık tartışma özgürlüğü olmadan iyi bir toplumun nasıl olacağının, siyasal karar alma mekanizmasının öngörmesi gereken genel hedeflerin, bunların sonuçlarının eleştirel olarak değerlendirileceği ilkelerin ciddi biçimde değerlendirilmesini ya da olası riskler ve bunların engellenme yolları hakkındaki kamusal bilincin varlığını düşünmek zordur. Ancak yine burada da görülüyor ki, kamusal bilincin gerekli bir koşulu olan demokrasi, böyle bir bilincin gerektirdiği bir kamusal hareketin yeterli koşulu değildir. Kamusal tartışmalarda desteklenen değerler ile gerçekleşmeleri siyasal uygulamalara bağlı olan değerler arasında artan bir uçurum ve hatta bir çelişki görülüyor. Bugün neredeyse herkes savaştan, zulümden, katliamdan, tecavüzden ve yağmadan nefret ediyor. Fakat gittikçe artan bir ölçekte cereyan eden savaş ve katliamlar, bugün savaşan ve gelecekte savaşacak olan gruplara, üretim ve satışları ulusal ödemeler dengesi ve istihdamın muhafazası adına siyasetçilerce ve seçmenlerce gayretle desteklenen modern silahların sağlanması ile biraz daha kolaylaştırılıyor. Açlık ve yoksulluk tabloları evrensel tehlike ve öfkeyi körüklüyor. Buna rağmen, serbest ticaret, açık piyasalar ve lehte ticaret dengeleri adına yoksun ve kadersiz halkların ekonomik öz-yeterliliklerinin baltalanması, demokratik seçmenlerin büyük desteğini alabiliyor. Doğal kaynakların gittikçe tüketilmesi ve böylece gelecek kuşakların yaşam koşullarının ipotek altına alınması herkesin protesto ettiği ve yasını tuttuğu bir şey. Fakat "ekonomik büyüme"nin arttırılmasını -yani yenilenemeyen doğal kaynakların biraz daha tüketilmesini- vaat eden politikacılar her yerde hâlâ seçim (başarıları) kazanabiliyorlar.

Yakınlarda Fransa'da, çağdaş siyasetin çelişkilerini ve dolayısıyla da toprak bütünlüğü (territoriality) ilkesine çok büyük ve belki de evrensel bir onay veren amaçların gerçekleştirilmelerinin olanaksızlığını işleyen iki kitap çıktı (bu ilke, ilk başta yasa ve düzenin üstünlüğü için verilen modern mücadelede kullanılan ana araç olarak düşünülmüştü fakat çağdaş dünya düzensizliğinin en büyük nedeni oldu): *Les Conflits identitaires* (François Thual, Ellipses/Iris yayını) ve *La Fin des territoires* (Bertrand Badie, Fayard yayını). Yazarlar, yasaların konması ve yürütülmesinin tek alanı ve ajanı olarak bugüne kadar gelen devletlerin bugün uygulamadaki güçsüzlüklerine işaret ediyorlar. Reel yürütme gücünden tamamen yoksun kalan, askeri, ekonomik ya da kültürel olarak kendi kendilerine yetmeyen ve yürütülemeyen bu "zayıf devletler", "yarı-devletler", çoğunca "ithal devletler" (tamamı Bertrans Badie'nin ifadeleri) yine de -kimlik savaşlarından faydalanarak ve modası geçmiş kabile içgüdülerine yönelerek ya da daha doğrusu bunları körükleyerek- bölgesel bağımsızlık iddiasında bulunuyorlar. Sadece kabile duygularına dayanan bir bağımsızlığın, toleransın ve bir arada yaşamanın uygar normlarının doğal bir düşmanı olduğu söylenebilir. Fakat bunun çok sıkıca ilintili olduğu, yasama ve polis gücünün topraksal olarak parçalanması aynı zamanda, yerel-ötesi ve tamamen (ya da neredeyse tamamen) küresel karakter taşıyan güçlerin etkin denetiminin önünde de önemli bir engeldir.

Thual ve Badie'nin argümanları büyük ölçüde tatmin edici. Fakat analizleri, mevcut koşulların karmaşıklığını tam anlamıyla göz önüne sermekten yoksun görünüyor. Yazarların söylediklerinin tersine, siyasal örgütlenmedeki toprak bütünlüğü ilkesi, ister doğal ister yapmacık olsun, sadece kabile içgüdülerinden kaynaklanmıyor ve bunun ekonomik ve kültürel küreselleşme süreçleriyle olan ilişkisi öyle "çana tıkanan ot" denerek kestirip atılacak cinsten değildir. Gerçekten de, "küreselleşme" ile "yerelleşme" ("territorialization") arasında yakın bir akrabalık, karşılıklı bir koşullama ve teşvik görünüyor. Küresel finans, ticaret ve enformasyon endüstrisi, kendi amaçlarını kovalama doğrultusunda gereken sınırsız özgürlük ve hareket serbestileri için dünya sahnesinin siyasal par-

çalanmasına muhtaçtırlar. Yani, bunların çıkarları "zayıf devletler"den yanadır: evet, hâlâ *devlet* olan *zayıf* devletler. Böyle devletler kolaylıkla, işlerin yürütülmesi için gereken minimum düzeni sağlayan fakat küresel şirketlerin özgürlükleri için etkin bir fren olmaktan uzak, (faydalı) yerel karakollara indirgenebilir. Bu "zayıf devletler"in yerine, küresel bir tür yasama ve polis güçlerinin ikamesinin yerel-ötesi şirketlerin çıkarlarına ters/zararlı olduğunu görmek hiç de zor değildir. Yine, birbiriyle çatışmaktan çok uzak olan siyasal "kabileleşme" ve ekonomik "küreselleşme"nin, danışıklı dövüşen yakın dostlar olduğu pekala söylenebilir. [Danışıklı dövüşerek] komplo kurdukları şey ise, adaletin gerçekleştirilmesi ve gerçekleştirilecek olması olasılığıdır. Bir de, yerel sorumlulukların, sürekli/tutarlı bir küresel adalet bilincine dönüşmesi -ve etkin bir biçimde etik ilkelerin yönettiği bir siyaseti doğurması- olasılığıdır.

Birincil insan ilişkilerinin "yeniden ahlâkileştirilmesini" ve (reddi ve terki durumunda bile gün yüzüne çıkan bir sorumluluk olan) Öteki için sorumluluk sorunuyla yüz yüze gelinmesini kolaylaştıran (fakat illa da garanti etmeyen) zamanlarda yaşayan bizler, "ahlâkın asal sahnesi"nde derin düşüncelere dalarak ahlâki olarak daha duyarlı hale geliriz ve, Levinas'ın dediği gibi, "iki kişilik ahlâk partisi"nin dar sınırlarını aşarak -kişisel sorumluluğun değil de- adalet ilkelerinin egemen olduğu bir dünyaya açılan etik hedeflere ulaşmaya hazır oluruz. Ancak, öyle görünüyor ki, bu geniş etik duyarlılığın araçları olarak pekala hizmet verebilecek olan toplumsal kurumlar, gerçekte bunun, adaletin pratik ilerlemesine dönüşmesinin ayak bağı oluyorlar. Fakat acaba görünürde, bunu yapabilecek herhangi bir siyasal eylem türü var mı?

Richard Rorty yakınlarda yayımlanan bir makalesinde ("Hareketler ve Kampanyalar", "Movements and Campaigns", *Dissent*, Kış 1995) "hareket siyaseti"ni, modern zamanlarda bir ara başat olan ve tercih edilen siyasal eylem biçimi olarak tanımlıyor.

> Bir hareketin üyesi olmak, özel/tikel kampanyaları çok daha büyük/tümel bir şeyin parçası olan özel hedefler olarak görebilmeyi ge-

> rektiriyor. Bu büyük şey, bir olgunlaşma süreci olarak tanımlanan insani olayların seyridir... [Burada] artık siyaset sadece siyaset değil, Paul'un "yeni İsa"sı ya da Mao'nun "yeni sosyalist insan"ı gibi bir şey -bugünkü çocukluğun aşıldığı, insanlığın olgun evresini- doğuracak olan bir matristir...
> Böyle bir siyaset, yeni bir güzelliğin doğabilmesi için şeylerin tamamen değiştirilmesi gerektiğini öngörür.

Rorty bu "hareket siyaseti"nin karşısına "kampanya siyaseti"ni yerleştiriyor. Kampanya siyaseti, "olgunlaşma", "artan/gelişen akılcılık" ve "tarihin ileriye gitmesi" düşüncelerini bir tarafa atıyor. [Halbuki] bunlar olmadan hareket siyaseti bütün meşruiyetini yitirecek ve eylemlerini anlamlandıramayacaktır. "Güneybatı Amerika'daki göçmen işçilerin sendikalaşması, büyük kamyonların Alpler'den geçmesinin engellenmesi, yolsuz bir yönetimin -oy ya da zorla- düşürülmesi ve eşcinseller arası evliliğin yasaca tanınması gibi amaçlar için kampanya düzenlemek [ise] kendi ayakları üzerinde duran bir şeydir [ayrıca bir meşruiyet aracı aramaz]." Hareketlerden kampanyaya doğru olan yöneliş, diyor Rorty,

> "Bu tarihsel hareketin olabilirliğinin koşulları nedir?" gibi aşkın bir sorudan "Mevcut düzenin yerine daha iyi bir geleceğin ikamesi için ne yapmak/olması gerekir?" gibi pragmatik bir soruya geçiştir... Yüzyılımızın entelektüelleri, "olayları görünür kılma" ihtiyacı, ve hareketleri, görünmeyen, görülmesi imkansız bir yerde olan bir şey etrafında örgütleme itkisi tarafından kampanyalardan uzaklaştırıldı. Fakat bu, en iyiyi daha iyinin düşmanı yaptı.

En iyinin peşinden koşup durmaktansa daha iyiye (ehven-i şerre) yönelmenin daha iyi olduğunu söylüyor Rorty. Bugün artık çok iyi bildiğimiz gibi, alternatif asla en iyiye ulaşamadı fakat [en iyiye ulaşmak için girdiği] pazarlıklarda daha iyiden ödün vermeyi başardı. Kampanya siyaseti, tam da, imgesel bir gelecek için sürekli olarak bugünün gerçeklerini ihmal etmekle dillere düştüğü için itibardan düşen hareket siyasetinin bir yedeği olarak çekici görünüyor. Hareket siyasetinin yerini alan bir şey olarak kampanya

siyaseti, gerçekten de inkar edilmesi zor avantajlara sahiptir. Şurada ya da burada, bugün ya da yarın, şu ya da bu insanlara pek çok yardımı dokunabilir ve gerçek ilerleme getirebilir. "Toplamda" bir ilerleme yaratıp yaratmayacağı ve insanlığı bir bütün olarak çok daha iyi bir konuma götürüp götürmeyeceği ise başka bir meseledir. Fakat [zaten] bu, bu siyasetin ne niyeti ne de vaadiydi. Dolayısıyla bunun alternatifi karşısındaki avantajları su götürmez kesinliktedir. Ancak bunun -henüz denenmemiş- erdemleri ise sorgulamaya açıktır.

Burada Rorty'nin önerdiği şey, parçalanmış dünya ve parçalanmış insan deneyimine uygun bir parçalanmış siyasettir. Önerisi, dağınık, yaygın ve daima kısmi -parçalanmış- endişeleri olan birçok insanın yaşam deneyimlerine çok uyuyor: Amerikan deneyimine Sırp ya da Hırvat deneyiminden, Ortabatı Amerika'ya Güneydoğu Amerika'dan, Ortabatı Amerikalı akademisyenlere Ortabatı Amerikalı işsizler ve getto sakinlerinden daha fazla uyuyor. Aynı şekilde bu, büzülmüş mekan ve düzlenmiş zaman çağının geçici ve maymun iştahlı dikkatine de çok iyi yakışıyor. Bu dikkat, herhangi bir nesneye, ancak yeniliğinin çekiciliği sürdüğü ölçüde yoğunlaşabilen, bu nesne üzerinde daha fazla duramamasıyla ünlü bir dikkattir. Yine bu, önündeki nesneyi tüketmeden (nesne tükenmeden) kendisini tüketen, sürekli yeni tatlar/atraksiyonlar arayan ve bunu yaparken de önemli bir patinaj ve kayak becerisi kazanan ama derin dalış ve kazılara asla kalkışmayan bir dikkattir.

Siyasal stratejiler arasında seçim yapmak aynı zamanda siyasal/toplumsal bölünmelerde taraf tutmak demektir. Kampanyaların hareketlere dönüşmediği ve yaşamın bütün olarak iyileştirmeyi hedeflemediği bir siyaset olan parçalanmış siyaset, kaygıları parçalanmış olan, adaletsizlik deneyimine eklemlenmeyen ve oyunun kurallarının ya da oyunun oynandığı dünyanın değiştirilmesi arzusuna dönüşmeyen insanlar için kusursuz -ve, en önemlisi de, gereksinim duyulan tek siyaset- olarak görünmelidir. Böyle birçok insan var; Galbraith'in dediği gibi, bunlar, en azından zengin ülkelerin "mutlu azınlığı" içindeki "mutlu çoğunluğu" oluşturuyorlar. Rorty'nin önermesi öncelikle bunlara hitap etmiyor mu?

Dünyada adalet için endişelenmenin, endişeleri/kaygıları bizimki gibi dağınık, odaksız ve çevresel olmayan insanların özgürlüksüzlükleri ve geleceği/umudu olmayan yaşamları için sorumluluk duymanın pek bir anlamı olmadığını söyleyen Rorty'nin önermesi bunlara tam da duymak istediklerini söylemiyor mu? Bir de şunu diyor Rorty'nin önermesi: Adaletin bu "büyük meseleleri"ne hizmet etmenin en iyi yolu bu büyük meselelerin de onların kendi sorunları gibi ayrık ve parçalı olması; gerçek ya da hayali bütünlükleri içinde "hepimizin paylaştığı bu dünyadaki bir şeylerin ters gittiği" sorusuyla asla yüzyüze gelmemesidir. Ve hepsinden önemlisi de, bu "büyük meseleler"in bizim kendi müreffeh kaygılarımızın parçalılığı ve bizim "hareketler" yerine "kampanyalar"ı seçmemizle hiçbir ilgisi yoktur diyor. Bütün bunlar da bu insanların duymak istedikleri şeyler değil mi?

Belki Rorty'nin önermesi bunlardan dolayı bize, yani muhatap olarak seçtiği insanlara doğru ve yerinde görünüyor. [Ancak] bunlar, (haklarında hiçbir şey yapamayacağımıza hükmettiğimiz) bu büyük meseleyi, (yaşamımızdaki büyük ve küçük keyiflerden/rahatlıklardan ödün vermeden bir şeyler yapabileceğimizi düşündüğümüz) bir dizi küçük meseleye "dağıtma/parçalama" reçetesindeki Pontius Pilate jestini pekala görebilecek olan başka birçok insan için hiç de bir müjde olarak algılanmayacaktır. Ancak perspektifler ve bunlara dayanan algılamalar arasındaki bu çatışma da yine etik değil, özünde siyasal bir sorundur. Öte yandan konumuzla daha doğrudan ilintili olan şey, Rorty'nin önermesinin etik sonuçları/uzanımları sorunudur. Daha da özelde şudur: Bu [önerme], Levinas'ın mikro-etikten makro-etiğe, "benliğin Yüz için sorumluluğu"ndan "ortakça yürütülen adalet"e geçişinin fizibilitesi için neler söylüyor?

Normların, bunların tersine çevrilmesinin periyodik ancak sıkıca denetlenen imgelemi vasıtasıyla (yeniden) teyidinde "karnaval"ın gördüğü işlev konusundaki Bakhtin'in meşhur analizini hatırlayarak şunu söyleyebiliriz: Dünyanın müreffeh kısmında hayır, merhamet ve kardeşlik duygularının (ki, Levinas'a göre bunlar bizim adalet arzumuzun temelidir) karnaval olaylarına havale e-

dilmesi yönünde açık bir eğilim vardır (böylece bunların günlük yaşamdaki yoklukları teyit ediliyor, meşrulaştırılıyor ve "normalleştiriliyor"). İnsanların sefaletinin görülmesiyle uyanan ahlâki itkiler, Live Aid, Comic Aid ya da yakınlardaki mülteci dalgası için para toplamak gibi hayır/merhamet duygularının depreştiği münferit olaylara aktarılıyor. Adalet bir festivale, bayrama dönüşüyor. Bu da, ahlâki vicdanın rahatlamasına ve işgünlerindeki adaletsizliğin tahammül edilebilir olmasına yardım ediyor. Adaletsizlik norm ve günlük rutin haline geliyor...

Bunlar geçerli itirazlar ve sağlam temele dayanan kuşkular olarak görünüyor. Bu itiraz ve kuşkular, Rorty'nin "kampanya siyaseti" projesinin, adalete, yerini alacağı varsayılan "hareket siyaseti"nden daha iyi hizmet edemeyeceğini söylüyor. Kişisel ahlâktan kamusal adalete giden yolun düzleştirilmesinin (ki bu konuda hareket siyasetinin kötü bir ünü var) yerine bu, yeni tehlikeler ikame ediyor. Yani, adaletin "bunun elinde güvende" olmadığı söylenebilir. Ancak bu tür ikazlar Rorty'nin önerisini hükümsüz kılmıyor. Eğer (ve sadece eğer) hareket siyasetini canlı tutan ve bunun geçerliliğini sağlayan varsayımlar korunursa -ve eğer ahlâki duyguları kamusal adalet düzeyine çıkarma işinin, sadece doğru, güvenilir ve tam etkin bir manivela bulunmadığından dolayı "henüz" tam olarak başarılamadığına ancak bu işi yapacak mükemmel bir vincin tasarlanabileceğine ve yapılabileceğine, bunun tasarlanmasının sadece bir zaman meselesi olduğuna ve tarihin bunun inşasına "doğru koştuğuna" inanılıyorsa- bunlar, kampanya siyasetinin suçlanmasına varacaktır. Ancak burada önemli olan nokta, bu inançların bugün inanılabilecek durumda olmadığıdır. Bugün itibariyle tarihin hiç de "adil toplum"a doğru gittiği söylenemez ve tarihin bu istikamete girmesi için gösterilen tüm çabalar, mevcutlara yepyeni adaletsizlikler ekleme eğilimi taşıyor. Her geçen gün şöyle bir durum ortaya çıkıyor: Adalet bir hedef ya da tanımlanabilir herhangi bir "nihai durum"dan çok bir harekettir; kendisini -illa da belli bir istikamete giden doğrusal bir süreç teşkil etmeyen eylemler olan- adaletsizlikleri belirleme ve bunlarla savaşma eylemlerinde gösteriyor; ve alamet-i farikası da, ulaşılanla

asla tatmin olmaması ve hep daha iyiyi aramasıdır. Adalet, kendisinden daima daha fazlasını istemektir.

Ve öyle görünüyor ki, mükemmel olmayan, "yüzde yüzden daha az etkili" araçlarla yetinmek zorundayız. Fakat yine öyle görünüyor ki, böyle bir yetinme/uzlaşı adalet için illa da kötü değildir; bu, tam tersine, adaletin doğasına daha yakın olabilir ve dolayısıyla da adaletin amacına daha iyi hizmet edebilir. Rorty'nin önerisi, gerekli olan şeyi sunuyor: "alternatif dünya" hareketlerinin mizahtan yoksun ve çirkin ciddiyetinin perdesini delip geçen faydalı bir ironi; fakat bu, tıpkı tüm yazgılarda olduğu gibi ciddiye alınan bir ironidir. Kampanya siyasetinin zaafı aynı zamanda onun gücüdür. Yanılsamaları yanılsama olarak almak; kısmi ve özel iyileşmelerin/ilerlemelerin gerçekten kısmi ve özel olduğunu, bunların sorunları yatıştırdığını fakat çözmediğini, bu iyileşmelerin hiçbirinin "insanlığın adalete giden uzun yolunun" tarihini bitirmeyeceğini ve ilerlemeleri nihai hedefine ulaştırmayacağını; adaletin, her iyileşmeden sonra tıpkı bir öncesinde olduğu gibi daha fazlasını isteyeceğini ve daha fazla çaba talep edeceğini bilmek önemli bir şeydir. Bu adalet arzusu, tehlikelerin en korkuncuna karşı -yani, hedefine ulaşmanın verdiği iç rahatlığı ve ezeli ve ebedi tertemiz bir vicdan anlayışı tehlikesine karşı- ancak biz bütün bunları bildiğimiz zaman bağışık olacaktır.

Bu yaşamsal bağlamda, adalet alanı ahlâki sorumluluk alanından farklı değildir ve "asal ahlâki sahnede" zaten tam anlamıyla şekillenmiş olan temel özelliklerin tamamını barındırır. Bu alanların her ikisi de müphemlik alanıdır. Her ikisinin de göze batan bir özelliği, patentli çözümlerden, yan etkisi olmayan ilaçlardan ve risksiz hamlelerden yoksun oluşlarıdır. Ahlâki itkiyi ve adalet arzusunu/istemini sürekli canlı, uyanık ve -mükemmel olmayan sınırlı yollarında- etkin tutmak için ikisi de bu belirsizliğe, sonuçlanamazlığa, belirlenemezliğe ve müphemliğe muhtaçtır. Her ikisinin de, kendi bitmeyen ve tedavisi olmayan müphemliklerini bilmekle ve (son tahlilde kendileri için bir intihar olacak olan) müphemliğe karşı açılacak savaşa girmemekle kaybedecekleri hiçbir şey yoktur ve bununla her şeyi kazanacaklardır. İşte adalet,

Levinas'ın, ahlâki duyarlılıkların toplumun büyük ekranına yansıması şeklindeki tanımını, tam da bu hiç bitmeyen, asla kendisini tatmin edemeyen, kronik olarak gayr-ı mükemmel biçimi ve sürekli kendini suçlama hali içinde tam olarak karşılıyor.

Hem ahlâk hem de adalet (ya da kimilerinin tercihiyle, hem mikro-etik hem de makro-etik) sadece açık-uçlu koşullar ve kendi açık-uçluluklarının farkında olan projeler olarak kendi adlarına sadık kalabilirler. Aralarındaki bu benzerlik, genetik bağları kadar bunları birbirine bağlıyor. Tekrar etmek istiyorum: asal ahlâki sahne, yani iki kişilik ahlâk partisi, Öteki için sorumluluğun tamamının kaynağı ve bu sorumluluk varsayımının olmazsa olmaz parçası olan müphemliğin talim sahasıdır. Durum böyle olunca, toplumsal adalet gibi büyük bir sorunun anahtarının, yanıbaşımızdaki, duyu menzili içindeki Öteki -Yüz olarak Öteki- için sorumluluk alma/duyma şeklindeki asal ahlâki eylem gibi (görünüşte) küçük ölçekli bir sorunda yattığı söylenebilir. Ahlâki duyarlılık burada doğuyor ve -yasal kurallar ya da ampirik araştırmalar bunların nedensel bağları ve "nesnel" suç tahsisi hakkında ne derse desin- her türlü insan acısı ve sefaleti için bu sorumluluk yükünü kaldıracak güce ulaşana dek de burada terbiye ediliyor.

V
Türediler ve paryalar: Modernliğin kahramanları ve kurbanları

Toplumsal anlamda modernlik, standartlar, ümit ve suçlulukla ilgilidir. Standartlar; cezbeden, ayartan ya da kışkırtan fakat sürekli uzayan, kovalayanlardan daima bir-iki adım önde olan ve her halükarda peşindeki avcıdan biraz daha hızlı giden standartlar. Her zaman için yarının bugünden daha iyi olacağını vaat eden standartlar. Yarın, daima sonraki bir gün olacağı için vaadini daima canlı ve tertemiz tutan standartlar. Ve [nihayet] vaat edilmiş topraklara ulaşma umudunu her zaman yeterince hızlı koşmama suçuyla birleştiren standartlar. Suç, ümidi hüsrandan kurtarıyor ve ümit suçun kökünün asla kurumayacağını biliyor. Camus, modernlik memleketinden bize haberler geçen bu keskin zekalı eşsiz muhabir şunu gözlemliyordu: "L'homme est coupable mais il l'est

de n'avoir su tirer de lui-meme".[1]*

Psişik olarak ise modernlik kimlikle ilgilidir; henüz burada olmayan, bir ödev, bir misyon ve bir sorumluluk olan varlık gerçeğiyle ilgilidir. Tıpkı diğer standartlar gibi kimlik de daima bir adım ileridedir ve kişinin buna ulaşmak için nefes nefese koşması gerekir. Kişi, ümidin çekmesi ve suçun itmesiyle koşuyor fakat bu koşu, ne kadar hızlı olursa olsun, emeklemek gibi geliyor insana ve onu tedirgin ediyor. Çekiciliğini daima koruyan ve asla ulaşılamayan kimliğe doğru kulaç atmak, bugünün sakat ve gayr-ı meşru gerçekliğinden geri çekilmek gibi tuhaf bir görüntü çiziyor.

Hem toplumsal hem de psişik olarak modernlik sürekli bir özeleştiridir; hiç bitmeyen ve dolayısıyla da ucunda ne olduğu bilinmeyen bir kendi kendini silme ve kendi kendini hükümsüzleştirme egzersizi. Gerçek/hakiki modern, hoşnutluğu ertelemeye *hazır olmak* değil, hoşnut olmanın *imkansızlığıdır*. Her başarı, kendi örneğinin solgun bir kopyasından başka bir şey değildir. "Bugün" ise yarının henüz filizlenen bir önsezisi, ya da daha alt/aşağı ve bozulmuş bir yansımasından başka bir şey değildir. *Olan şey olacak olan* tarafından peşinen hükümsüz kılınır; fakat anlamını -tek anlamını- da bu iptalden alır.

Başka bir deyişle modernlik, durmanın imkansızlığıdır. Modern olmak hareket halinde olmaktır. Kişi illa da hareket etmeyi seçmez; tıpkı modern olmayı seçmediği gibi. Kişi, vizyonun güzelliği ve gerçekliğin -vizyonun güzelliğince çirkinleştirilen gerçekliğin- çirkinliği arasında gidip gelen bir dünyaya atılmakla/düşmekle harekete başlamış olur. Böyle bir dünyada bütün sakinler göçebedir fakat bir yere yerleşmek için dolaşan göçebelerdir. İşte şu köşeyi dönünce yerleşilebilecek misafirperver bir yer vardır, olmalıdır, olmak zorundadır. Ancak her köşeden sonra yeni bir köşe çıkar; yeni hüsranları ve henüz serpilmemiş yeni ümitleriyle beraber yepyeni bir köşe.

Göçebelerin vatanı çöldür; Edmond Jabes'nin "hiçbir cadde,

1. Albert Camus, *Carnets, janvier 1942 - mars 1951* (Paris: Gallimard, 1964), s. 111.
* "İnsan suçludur, ama kendini kendinden koparmayı bilemediği için suçlu". (ç.n.)

bulvar, sokak ve çıkmaz sokak yoktur. Var olan tek şey -oraya buraya serpiştirilmiş- hayal meyal görülen, silinmiş ayak izleri"[2] dediği, hiçbir yerin olmadığı yerler. Dünün ayak izlerini silmek, burada bir gecelik kalışın hayali meskenliğine işaret eden ve buraya gelen kişinin kendisini evde hissetmesini sağlayan tek şeydir. Gecelik kalma mekanında dün kurulan çadırların görüntüsü bu hissi pekiştiriyor. Bu görüntü çölün belli bir kısmını vahaya çeviriyor ve dünkü gezgincilere bir anlam yüklüyor. Ancak dün kurulan bu çadırlar, sadece çadırlar olarak, kendi kendini kutlamanın serabını gösteriyor. Bunlar, göçebe geçmişini unutmak isteyen varlığın kendi kendini kandırmasını ispatlıyor (ki tabii böyle bir ispata gerek varsa). Bu kendi kendini kandırma, evi sadece bir varış noktası, yeni bir kalkışa gebe olan bir iniş olarak gösteriyor.

Nereye gelirlerse gelsinler ve nerede kalmak isterlerse istesinler göçebeler kendilerini her yerde türedi (parvenu) hissederler. Türedi, *arriviste*; yani, zaten *mekanda* olan fakat *mekandan* olmayan birisi, buraya yerleşmeyi çok isteyen fakat oturma izni olmayan sakin. Eski sakinlere, unutmak istedikleri geçmişi ve kaçmak istedikleri geleceği hatırlatan bir kişi. Eski sakinleri, aceleyle kurulmuş vize bürolarına sığınmak zorunda bırakan bir kişi. Türediye, "henüz geldi" yaftası taşıması söylenir; böylece ötekilerin tamamı kendi konumlarından emin olurlar. Yine bu ötekilerin tamamının kendilerini bu mekanın ebedi sakinleri hissetmeleri için türedinin geçici bir sakin olduğu ilan edilmelidir.

Eski sakinler, unutmak için var güçleriyle mücadele ettikleri anıları ve önsezileri depreştirdikleri için türedilerden nefret ederler. Bununla birlikte bu eski sakinler, türedilerin, türedi olarak yaftalanacak, dışlanacak ve vücutlarında durmaksızın hareket etme mikrobu taşıdıkları için suçlanacak birilerinin olmadığı bir dünyada da yapamazlar. Çünkü kötü rüyaların ve marazi önsezilerin öteki insanlara has şeyler olduğunu ve asla kendilerinin başına gelmeyeceğini düşünebilmelerini sağlayan tek şey böyle damgalı bir kesimin varlığıdır. Türedi, kendisini türedi hissetmemek için bir

2. Edmond Jabes, *Un etranger avec, sous le bras, un livre du petit format* (Paris: Gallimard, 1989), s. 34.

türediye muhtaçtır. Tıpkı birbirlerine oturma vizesi verme hakkı için birbirleriyle savaşan göçebeler gibi. [Çünkü] kendi ikametgahlarını güvende hissetmelerinin tek yolu budur. Durmayan zamanı sabitleyebilecekleri tek yol, mekana işaret koymak ve bu işaretleri silinmeye ya da kaymaya karşı korumaktır. Yani en azından ümitsiz ümitleri budur.

Robert Musil'in yetkin tanımıyla "Olaylar treni, kendi raylarını ilerledikçe kendisi döşeyen bir trendir. Zaman nehri, kendi kıyılarını beraberinde sürükleyen bir nehirdir."[3] Bu tür trenleri ve böyle zamanları doğuran şey, modern "katıları buharlaştırma ve kutsalları dünyevileştirme" (işi) idi. Modern-öncesi trenler, tıpkı çocukların oyuncak trenleri gibi, bir daire içinde seyreden ve mecrası belli olan trenlerdi. Modern-öncesi nehirler ise, fi tarihinden beri aynı yataklarında akıyordu. Wylie Sypher'in gözlemlediği gibi, "herkesin yerinin olduğu ve bunu bildiği –ve koruduğu- kapalı bir sınıf yapısı olan" toplumlarda ne bir türediye yer vardır ve ne de bir türedinin hizmet edeceği bir amaç; "ancak 19.yy. bir sürü türedi üretti".[4] Hayır öyle çok fazla sayıda insan kendi sınıfsal ya da başka tanımlarını sorgulamaya başlamadı ve kendi yerlerini önemsemeyi reddetmedi. Fakat yerlerin dış hatları kayboldu; yani, nehirlerle birlikte sürüklenen kıyılar ortaya çıktı ve trenlerin yöneldiği tek resmi varış noktası, *yeni* ya da *daha iyi* ya da *ilerleme* denen belirsizlik oldu. Mekanlar ve bunların adları artık "kişi yoluna devam ettikçe" *yaratılacak* (ve, kaçınılmaz olarak, yeniden yaratılacaktı). Hannah Arendt'in unutulmaz deyimiyle, *insanın özerkliği, olanakların/olabilirliklerin tiranlığına* dönüştü. Büyük modern Özgürleşim Yasasının (Act of Emancipation) satır aralarında kesinliğin rahatına karşı bir ihtar vardı.

Tanımlarla *birlikte doğulur*; kimlikler ise *yaratılır*. Tanımlar size kim olduğunuzu söyler. Kimlikler ise sizi, henüz olmadığınız fakat olabileceğiniz şeye doğru çeker. Türediler, çılgınca kimlik pe-

3. Robert Musil, *The Man without Qualities*, çev. Eithne Wilkins & Ernst Kaiser (New York: Capricorn Books, 1965), C. 2, s. 174.
4. Wylie Sypher, *Rococo to Cubism in Art and Literature* (New York: Vintage Books, 1960), s. 104.

şinde koşan insanlardı. Bunlar kimlik kovalıyorlardı çünkü ta başından beri tanımlardan *yoksun bırakılmışlardı*. Dolayısıyla da bunları tanımsız kılan şeyin sürekli koşturmaca içinde olmaları olduğuna ve sınır işaretlerini ihlal etme/bozma suçu işlediklerine hemen hükmedilebiliyordu. Sınırsız bir olabilirlikler meydanına düşmüş olan türediler kolay av oluyordu. [Çünkü] gizlenecekleri hiçbir siper ve kuşanacakları güvenli hiçbir tanım yoktu. Halbuki eski surlarla çevrelenen her yerden ve yenilerini inşa etmek için uğraşan tüm mekanlardan kendilerine zehirli oklar fırlatılıyordu.

Goethe'nin Wilhelm Meister'i, yaşamının ilk dönemlerinde şunu farketmişti: sadece genç soylular *ne olduklarına* göre tanımlanabiliyor, diğer herkes *ne yaptıklarına* göre övülüyor ya da yeriliyordu. Sonuçta Wilhelm Meister alınabilecek tek mantıklı kararı alarak tiyatroya girdi. Sahnede her role girip çıkıyordu. O, yaşamda bunu yapmaya mahkumdu fakat en azından sahnede -ve sadece sahnede- herkesi, sadece oynanacak, bırakılacak ve başka rollerle değiştirilecek roller bekliyordu. Meister'in, yaşamda bunun tersini yapması ya da en azından yapar gibi yapması bekleniyordu: her ne kadar tam da böyle olma hakkından yoksun bırakılıyorduysa da *olduğu şey* olması beklenecekti.

Türedilerin çoğu Meister'in seçtiği yolu izleyemiyor. Bunların sahnesi *yaşam*dır ve yaşamda, tiyatrodakinin tersine, başarıyla rol yapmak ustalık olarak değil, yapmacıklık olarak niteleniyor. Rol yapmak, tam da günlük ve normal yaşamdan çıkarılıp atılabilsin diye, saygın bir faaliyet olarak, tiyatronun duvarları arasına hapsedilmiştir. Yaşamda roller, rollüklerini reddetmeli/bir kenara bırakmalı ve kimlik maskesine girmelidir (kimlikler rollerden başka bir biçimde var olmasalar bile). Bu gerçeği -(Hannah Arendt'in sözlerini kullanacak olursak) "kendi zevklerini, yaşamlarını ve arzularını başkalarınınkilere uydurmaları" için sürekli baskıya maruz kalarak yaşayan ve "hiçbir zaman ve hiçbir konuda kendileri olma hakkı tanınmayan"[5]- türedilerden daha iyi hiç kimse bilemez.

5. Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen: La Vie d'une Juive allemande a l'epoque du Romantisme*, çev. Henri Plard (Paris: Tierce, 1986), s. 247.

Fakat oyunun kurallarını biliyor olmak daha akıllı olmak demek değildir. Hele başarılı olmak demek hiç değildir. Bunu çok istedikleri halde, kendi durumlarını değiştirmek için türedilerin yapabileceği çok az şey vardır. "Kişi kendi imajını değiştiremez: ne düşünce, ne özgürlük, ne yalan, ne tiksinme ve ne de nefret kişiyi kendi kabuğundan çıkarabilir."[6] Ancak kişinin kendi kabuğundan sıyrılması, aynı zamanda ondan beklenen bir şeydir de. Öteki tarafından yönlendirilen, ötekinin gözetiminde ve öteki tarafından değerlendirilen türedilerden, kendi istikametini kendisi belirleyen, kendi kendisini gözetleyen ve kendisini kendisi değerlendiren ve böyle de *görülen* kişiler olarak kendi varlıklarını ispatlamaları isteniyor. Wilhelm Meister kendi içgörüsüyle aktör olmayı *seçmişti*; modern halefleri ise aktör olmaya *zorlanıyor*. Öte yandan kendi kaderlerine razı olacak olsalar o zaman da mahkum edilme ve alay edilme riskini almış oluyorlar. İşte kısır döngü diye buna denir. Ve tıpkı yaraya tuz basmak gibi, kulakları sağır edici bir sessizlik, aşırı bir kayıtsızlık, aldatıcı bir mesafelilik ve yargıç koltuğunda oturan Pontius Pilate'nin "ellerimi yıkıyorum" jesti söz konusu. *Duruşma*'da (The Trial) Kafka'nın dediği gibi, "Mahkeme sizden hiçbir şey istemiyor. Mahkeme, geldiğinizde sizi alıkoyacak ve gittiğinizde de azledecek."

Mahkemenin sessizliği, sanığı kendi kendisinin yargıcı yapıyor; ya da daha doğrusu öyle görünüyor. Savcı suçlamalarda bulunmuyorsa ve jürinin kararını açıklayacak bir yargıç yoksa, bu durumda sanıkların suçsuzluklarını ispat etmeleri kendilerine düşüyor. Fakat neyin suçsuzluğu? Sonuçta bunların tek suçu, suçlanmak ve mahkemeye çıkarılmak. Dolayısıyla da bunlar masum olduklarını ne kadar iyi dile getirirlerse getirsinler ve bu yönde ne kadar delil toplarlarsa toplasınlar, bu suç, bunların inkar edebilecekleri bir suç değildir.

Fransız yasamasının kaprisli kararıyla, Senegal ya da Fildişi Sahilinin siyahları ya da Faslı Arapların tersine, Martinik ve Guadeloupe* siyahları Fransız olarak tanımlandı. Fransızların hakları

6. Arendt, *Rahel Varnhagen*, s. 31.
* Fransa toprağı olan Batı Hint adaları. (ç.n.)

üzerine söylenen ve yazılan her şey bunları da kapsıyor; [yani] artık ispatlanacak hiçbir şey kalmadı ve dolayısıyla da artık herhangi bir mahkeme celbine gerek yoktur. Ne var ki mahkemenin yokluğu masumiyet anlamına gelmiyor; bu sadece, nihai hiçbir hükmün alınmayacağı ve masumiyetin asla onaylanmayacağı anlamına geliyor. Yasanın sessizliği yargılamanın hiç bitmemesi demektir. Martinik ve Guadeloupe siyahları, kendi Fransızlıklarının hiçbir delil gerektirmediğini ispatlamak zorundadırlar... Bunların, Weber'in Kalvinistlerinden pek farkları yok: erdemli bir hayat yaşamak zorundalar (buradaki erdem "Fransızlık"tır); erdemin kendilerine bahşedileceği güveninden yoksun olarak yaşayacaklar ve de bu erdem kendilerine bahşedilmiş olsa bile bundan kendilerinin haberi olmayacaktır; böyle bir işkence verici kuşkuya rağmen erdemli yaşamalıdırlar. Herkes, bunların görevlerini hayranlık uyandırıcı bir biçimde yaptıklarını kabul ediyor. Okullarda en iyi dereceyi bunlar yapıyor. En sadık ve gayretli memurlar bunlar. Hatta bunlar, Fransız sınırlarının, "burada olmaya hakları olmayan" Çad ya da Kamerunlu yabancı siyahlara kapatılmasını, beyaz tenli vatandaşlarından çok daha gayretle savunuyorlar. Ve hatta bunlar, La Patrie'nin, çok sevdikleri bu Fransızlığı sulandıracak olan türedi sürülerinden arındırılmasına destek için Le Pen'in Milliyetçi Cephesine bile katılıyorlar. [Yani anlayacağınız] en sıkı standartlarla bile Martinik ve Guadeloupe siyahları örnek birer Fransız'dır. Çoğu örnek Fransız için bu, tam da bunlar -örnek Fransızım diye geçinen siyah Martinik ve Guadeloupelular- gibi olmaktır. Fakat gelin görün ki, bunları Martinik ya da Guadeloupe'un siyahları yapan şey de tam bu örnek Fransız olmak için yırtınmalarıdır... Olduklarından başka bir şeye dönüşmek için uğraştıkça olmamaları söylenen şey oluyorlar. Ya da acaba gerçekten [olmamaları] söyleniyor mu?

Bu dünyanın türedilerinin büyük sözcüsü olan Franz Kafka, Kierkegaard tarafından ele alınan, Tanrı'nın çağrısına İbrahim'in verdiği cevabın pek çok versiyonuna kendi İbrahim'ini ekledi: bu, "kurban kesmeyi layıkıyla yerine getirmeyi gerçekten isteyen ... fakat, iğrenç yaşlı bir adam ve pis oğlu olarak, [bu iş için] seçildiğine

inanamayan" bir İbrahim'di. "Kendisine gülünmesinden korkuyordu, hatta kendisinin bile güleceğinden daha da korkuyordu fakat en çok korktuğu şey, kendisine gülündüğü zaman kendisinin daha yaşlı ve iğrenç, oğlunun da daha pis görüneceğiydi. Çağrılmayan bir İbrahim!"

Türediler için oyun kazanılamayacak bir oyundur. En azından mevcut kurallarla devam ettiği sürece böyledir ve ayrıca da oyundan çıkmak kurallara karşı gelmek ve kuralları altüst etmek demektir. Gerçi, Max Frisch'in dediği gibi, "kimlik", asla dur-durak olmayan modern dünyamızdaki *herkes* için ve *her zaman* "başkalarının olmanızı istediği şekli reddetmek demek" olsa da, sizin reddetme hakkınız reddediliyor. Sizin böyle bir hakkınız yok; evet, hakemler aynı şekilde karar verdiği sürece sizin *bu* oyunda böyle haklarınız yok. Dolayısıyla da hüsrana uğrayan adanmışlık isyana dönüşüyor. Aidiyet miti patlıyor ve patlamanın yaydığı göz kamaştırıcı ışıkla da, oradan oraya dolaşan insanların (wanderer) varlığının natamamlığı ve belli bir yere kadar geçerli olduğu gerçeğini gün yüzüne çıkarıyor. Kişinin dünyada tıpkı kendi evinde olduğu (ya da olduğunu hayal ettiği yahut olmak istediği) gibi varolması, ancak başka bir dünyada, yalnızca *kurtuluş* yoluyla ulaşılabilecek olan bir dünyada mümkün olabilecektir.

Ferenc Feher'in gözlemlediği gibi, Lukacs ve Benjamin gibi türedilerin aidiyet için duydukları arzu peşlerini bırakmadığı halde, doğal bir "aidiyetin yolu tıkalıydı, ne asimile olabildiler, ne de milliyetçi." Aidiyet arzusu, burasının ve şimdinin bunaltıcı sıkıştırılmışlığının ötesinde, yalnızca geleceğe bakabilir. Kurtuluşun (redemption) öteki yakasındakinden başka görünürde bir aidiyet yoktur. Kefaret ise "ya tek bir yargılama ölçütünün olduğu (Kıyamet Günü gibi) Nihai Yargı ve mahkemedeki Yüksek Otorite biçiminde ya da sonsuz insan acısının yaşandığı toplumun tüm üyelerinin kurtarılması biçiminde gerçekleşebilir".[7] Kişi, mevcut ölçütün haksız ve yersiz iddialarını temizleyecek yeni bir kesinlik için mücadele verebilir; yeni kural ve normlar getirmesi ve bunları uygulaması u-

7. Agnes Heller ve Ferenc Feher, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism* (New Brunswick: Transactions, 1991), s. 303.

mulan, itibardan düşmemiş bir otorite arayışına girebilir. Ya da eski, yeni ve muhtemel tüm kesinliklere açık olabilir ve Adorno'nun önerisine uyabilir: kesinliğin kalmadığı yerde meşru olan tek şey deneylerdir. Her iki alternatif de benimseniyor ve deneniyor.

Türedi Lukacs yaşamını, bugünün yargılarını reddedecek ve sanki Nihai imiş gibi kendi yargısını ilan edecek güç ve cesarette bir otorite -bu, ister estetik olarak mükemmel bir form olsun isterse de proleterlerin acılarıyla evrensel hakikat arasındaki uzak akrabalık bağlamında olsun- arayışıyla geçirdi. Bunu yaparken de -evrensel insan, aşağılayıcı ve onur kırıcı dargörüşlü elbiselerinden sıyrılır sıyrılmaz ortaya çıkacak olan aidiyetin evrenselliğini ilan eden- Karl Marx'tan, gezgin sofistin evsizliğini, mevcut tüm görüşlerin üzerinde bir yargıya dönüştürme mücadelesi veren Karl Mannheim'a, oradan da hakikat-içeren öznelliği aşkın kılarak buna dünyevi öznelliklerin yanlış iddialarını bertaraf etme gücü veren Husserl'e uzanan uzun bir türedi çizgisini izliyordu.

Benjamin'in dünyası ise boşa çıkan ümitlerin cesetleriyle dolu önsezilere gebe bir dizi tarihsel andır. Bundan dolayı da bu dizide bir an diğerinden özellikle farklı değildir. Benjamin'in bütün bir yaşamı boyunca verdiği eserlerin mücadele ettiği ikiz tehlike, Pierre V. Zima'nın sözleriyle, "la difference absolue et la disjonction idéologique (la *position* d'un des deux termes)" ve "le dépassament (hégélien, marxien) vers l'affirmation, vers la *position* d'un troisième terme sur un plan plus élevé"dir.[8*] Benjamin'in kaleminde müphemlik, bastırılmış şanslar takımadalarının göründüğü karga yuvasına dönüşüyor. Burada müphemlik, tedavi edilecek bir hastalık değil, bağra basılacak ve korunacak bir değerdir. Benjamin, (Scholem'in *Der Angelus Satanus* olarak yorumladığı anagram olan) *Agesilaus Santander* adlı çalışmasında meleklere işaret ediyor: "her an sonsuz sayıda yaratılan, Tanrı önünde ilahilerini söyledikten sonra yok olan ve hiçliğe karışan [melekler]". Ve Adorno şu

8. Pierre V. Zima, "L'Ambivalence dialectique: entre Benjamin et Bakhtine", *Revue d'Esthetique,* 1/1981, s. 137.
* Mutlak fark ve ideolojik birbirinden ayırma (iki terimden birinin *konumu*) ve olumlamaya doğru, daha yüksek bir düzeydeki üçüncü bir terim *konumuna* doğru (Hegelci, Markscı) aşma..." (ç.n.)

yorumu yapıyor: Benjamin, "düşünen bireyin, soyutlanan öznenin bastırılmayan ruhsal aşkınlık kazanabileceği türden birey-üstü (supra-individual) hiçbir şeyi olmadığına fakat öz (çekirdek, core) için sorunsal haline geldiğine" işaret eden ilk insanlardan biriydi. "Kendisini, kendi sınıfından ayrılan ancak başka bir sınıfın aidiyetine de girmeyen birisi olarak tanımlarken ifade ettiği şey budur".[9] Evet Benjamin de Lukacs gibi seçtiği yolda yalnız değildi. Ne kadar güçlü olursa olsun bir yapıyı, insani, tamamen insani düşünce ve duygulardan oluşan bir demete dönüştürebilen esrarengiz sezi yeteneğiyle Simmel de onun yanında yer alanlardandı; ilerici tarihin de kabile mitlerinden biri olduğunu söyleyerek onun kirli çamaşırlarını ortaya döken Levi-Strauss, formasyonlarını belli bir yere hapsetmeye ve kanalize etmeye direnen tüm sınırlarını kendileri doğuran söylemleriyle Foucault ya da yorumla(mala)rın hiç bitmeyen kadrilinde birbirlerini kapsayan metinler içinde gizlenen gerçeklikleriyle Derrida ve daha niceleri.

Benzer birçok örnekte olduğu gibi modern devrim de -Freud'un, kültürün gizine nüfuz etme umutsuz çabasında şiirsel bir biçimde sezdiği gibi- atasını öldürme (parricide) ile sonuçlandı. Modernliğin en parlak ve en hayırlı evladı bile modernliğe mezarını kazmanın ötesinde bir evlatlık yapamıyor. Bunlar, modernliğin, önce doğayı tahtından indirip yasal olarak yetkisizleştirdikten sonra dikmeye başladığı binanın inşasına kendilerini ne kadar adarlarsa o derecede binanın temelini çürütüyorlardı. [Yani] denebilir ki, modernlik ta başından itibaren kendi postmodern *Aufhebung*'una gebeydi. Evlatları ise genetik olarak kendisinin aleyhtarları ve -nihayet- yıkım mangaları olmaya mahkumdu. Türedi (henüz gelenler) olarak tanımlanan fakat gelişin nimetlerinden faydalanması reddedilen insanlar er ya da geç güvenli her cennetin güvenliğini tehlikeye sokmaya ve en sonunda da buraya gelişin, gezinin makul ya da makbul bir son durağı olup olmadığını sorgulamaya mahkumdu.

Nitekim toplumsal gerçeklikle amansız bir mücadeleye kapılan

---

9. Theodore W. Adorno, "Introduction to Benjamin's Schriften (1955)", *On Walter Benjamin, Critical Essays and Recollections,* der. Gary Smith (MIT Press, 1988), s. 14.

bir kültürün şaşırtıcı durumunun da, tüm kültürlerin yapması gerektiği gibi, bir şeyleri yansıtması ve göstermesi bekleniyordu. Bu kopuş ve ardından da kültür ile somutlaştırılan varlık arasında ortaya çıkan düşmanlıkta modernlik belki de bilinen bütün toplumsal düzenlemeler içinde yalnız kalıyor. Modernlik, pekala, böyle bir kopuşun işaret ettiği bir yaşam biçimi, *kültürün, gerçekliğin kuyusunu kazmaktan öte ona bir faydasının olmadığı* bir toplumsal durum olarak tanımlanabilir.

Ve tabii modern kültürün, kendisini yalnızca evsizlik durumunda evde hisseden kültürün eşsiz trajik -yoksa acaba şizofrenik mi?- karakteri. Bu kültürde arzu korkuyla karışırken korku, karşısında direnilmesi çok zor cazibeler taşıyor. Bu kültür, aidiyeti düşlüyor fakat kilitler ve demir parmaklıklı pencerelerden korkuyor. Özgürlük denen yalnızlıktan korkuyor fakat sadakat yeminlerine de yanaşmıyor. Bu kültür ne tarafa dönecek olsa -tıpkı Miller'in aç fareleri ve Dollard'ın labirenti gibi- kendisini, azalan cazibenin ve artan iticiliğin kesiştiği bir müphemlik noktasında kalakalmış buluyor. Walter Benjamin, kaçış arayışında tuzak ve düşmanlığa düşen arkadaşı Gershon Scholem'e sitem ediyordu: "Bana öyle geliyor ki, sen iki arada bir derede olmayı seviyorsun oysa bu duruma son verecek her şeye sarılmalısın." Scholem'in yanıtı ise şuydu: "Topluma açılmak seni... çoğu yazılarından çıkan yalnızlık korkularından daha fazla tehlikeye atıyor."[10]

Hint kast sisteminde parya en alt kastın bir üyesi ya da *hiçbir kasta ait olmayan* kişiydi. Dokunulmaz bir aidiyet düzeninde, hiçbir yere ait olmayanlardan daha dokunulmaz kim olabilirdi? Modernlik hiçbir dokunulmaz düzen öngörmedi çünkü tüm dokunulmaz düzenler, en alttan en tepeye yolların uzandığı ve dolayısıyla da hiç kimsenin ebediyyen hiçbir yere ait olmadığı yeni ve yapay bir düzenle değiştirilecekti. Yani aslında modernlik paryanın umuduydu. Ancak bir parya, sadece türedi olmakla -olmaya çalışmakla- paryalıktan çıkabilirdi. Kökeninin lekesinden asla kurtulamayan türedi ise, daima kaçmaya çalıştığı yere tekrar sürülme

10. Gerschon Scholem, *Walter Benjamin: The Story of Friendship* (New York: Faber & Faber, 1982), s. 229, 234.

(deportation) tehdidi altında mücadele ediyordu. Başarısız olsa da sürülecekti, etraftakilerin rahatını kaçıracak kadar başarılı olsa da sürülecekti. Kahraman, potansiyel bir kurban olma riskinden hiçbir zaman kurtulamıyordu. Bugünün kahramanı, yarının kurbanı; bu iki sıfat arasındaki duvar bir zar inceliğindeydi. Hareket halinde olmak hiçbir yere ait olmamak demekti. Hiçbir yere ait olmamak ise insanların güvende olmamaları demekti. Gerçekten de paryanın varlığının özü korumasını sağlayamamaktı. Ne kadar hızlı koşarsanız o kadar çabuk durursunuz. Kendinizi parya kastından çekip çıkarmaya çalıştıkça kendinizi aidiyetsiz parya olarak ifşa edersiniz.

Paryayı bu yolculuğa çıkartan ve onu türediye dönüştüren şey, tünelin sonunda titrek alevleri görünen muhteşem hünerin cezbedici imgesiydi. Hünerin parıltısını söndüren ve cazibesini yıkan şey ise, sonu olmayan yolculuğun meşakkatiydi: arkalarına dönüp de katettikleri yola şöyle bir baktıklarında, arayanlar bütün ümitlerinin aslında bir serap olduğunu görecek ve hüsrana uğramış yeni itidallerine ütopyanın sonu, ideolojinin sonu, modernliğin sonu ya da postmodern çağın başlangıcı diyecekler.

Ve nihayet yapay memleketlerin en iyimser durumda halüsinasyonlar, en kötümser durumda da boş birer vehim olduğunu söyleyecekler. Artık tüm devrimlere son verecek devrimler yok. Artık, ulaşıldığı anda acı bir şimdiye dönüşen tatlı geleceğe uzanan eller yok. Artık filozof krallar yok. Toplum artık kurtuluş dağıtmıyor. Artık olmayan kimlikler hakkında kurulacak -var olan tanımların keyfini kaçıran- düşler de yok. Yolculuk türedilere kurtuluş getirmedi. Kimbilir belki de gidilecek hiçbir yer kalmadığı zaman *arriviste*'nin (yeni gelenin) sıkıntısı da yolculukla birlikte yok olacaktır?

Evrensel güneşin batmasıyla birlikte, diye yazıyordu Karl Marx öğrenciyken, pervaneler sokak lambalarının ışığı etrafında toplanıyorlar. Evrenselliğin ileri teknoloji eseri yapay gölünün kurumasıyla, dünün dargörüşlülüğünün kokuşmuş bataklığı, herkesin güvenli yüzme gereksinimini karşılayacak doğal cennetler olarak belirdi. Evet toplum artık kurtuluş dağıtmıyor fakat belki de *ce-*

maat kurtuluşu gereksiz kılacaktır? Richard Rorty geride kalanların ruh halini "biz öyle kocaman mekanlar aramak yerine başımızı sokacağımız bir yere bakmalıyız" şeklinde özetliyor, etnosantrizmi övüyor ve bize, boş yere nesnellik ve evrensel ölçütler arayarak zamanımızı tüketmek yerine "Kendimi hangi cemaatle özdeşleştirmeliyim?" ve "Yalnızlığımı ne yapabilirim?" sorularına cevap aramamızı öneriyor.[11] Öte yandan Isaiah Berlin röportajlarında zorba, hoşgörüsüz, zalim ve daha birçok açıdan kötü sıfatları olan milliyetçiliğin olduğunu fakat diğer taraftan da sıcak, rahat, kendi kendisiyle ve doğayla ve dolayısıyla ümit verici bir biçimde komşularıyla da barışık bir milliyetçiliğin -Le Pen'in muhteşem başarılarıyla şaşkına dönen ve kötü düşmanı karşısında umutsuzca üstünlük kurmaya çalışan ve vicdan sahibi Fransızların "le doux nationalisme" dediği milliyetçilik- de olduğunu söylüyor. Bir türedinin meşakkatli yaşamına mahkum olan yorgun gezgin hâlâ aidiyet istiyor. Fakat artık aidiyetin evrensellikle kazanılabileceği ümidini yitirdi. Artık uzun, dolambaçlı yollara inanmıyor. Bugün artık kestirme yolların düşünü kuruyor. Ya da varılacak yere gezmeden varmanın, hiç hareket etmeden eve gelmenin düşünü.

Eskiden erdem olan şey günaha dönüştü. Eskinin günahları ise yeniden itibarlarına kavuşuyor (ve insan bunun ölümden önce olmasını diliyor). Karar iptal ediliyor ve bu kararı verenler ehliyetsiz yargıçlar olarak suçlanıyor ya da azlediliyorlar. Modernliğin yıkmaya kalkıştığı şeyler bugün öç alıyor. Cemaat, gelenek, *chez soi* olmanın hazzı, kendisine ait olanları sevmek, kendi türüne bağlılık, tutkun olmanın gururu, kökler, kan, toprak, milliyet; bütün bunlar artık kınanan şeyler değil. Tam tersine, bugün kendi iddialarını ispatlamak durumunda olanlar ve ispatlayabileceklerinden şüphe duyulanlar, bunların aleyhinde olanlar, bunları eleştirenler, evrensel insanlığın peygamberleridir.

Belki yaşadığımız çağ postmodern çağdır, belki de değildir. Kesin olan şey, kabileler ve kabilecilik çağında yaşadığımızdır. Bugün cemaat övgüsüne, aidiyetin alkışlanmasına ve heyecanla ge-

11. Richard Rorty, *Objectivity, Relativity and Truth: Philosophical Papers,* C. 1 (Cambridge University Press, 1991), s. 14, 13.

lenek aramaya enerji, güç ve canlılık katan şey, mucizevi bir biçimde yeniden doğan kabileciliktir. En azından bu anlamda modernliğin uzun ve dolambaçlı yolu bizi bir zamanlar atalarımızın yola çıktığı başlangıç noktasına getirdi. Ya da belki de öyle görünüyordur.

Modernliğin sonu mu? Hayır, bu illa da modernliğin bittiğini göstermiyor. Sonuçta, başka bir anlamda, modernlik hâlâ bizimle ve canlı. Tanımlayıcı özelliklerinin en tanımlayıcı olanı biçiminde bizimle: yani ümitle, -bugüne dek yeterince iyi olmadıkları için- şeyleri bugünkünden daha iyi etme ümidiyle. Hem süssüz kabileciliğin kaba vaizleri hem de cemaat temeline dayanan yaşam biçimlerinin şık filozofları hep bir ağızdan bize kendilerinin şeyleri iyileştirme adına yaptıkları şeyleri anlatıyorlar. " 'Nesnellik' ve 'aşkınlık' düşüncelerinin kültürümüz için yaptığı iyi şeylerin tamamını cemaat düşüncesi de gerçekleştirebilir" diyor Rorty (ve işte bu ikinci düşünceyi, insan yerleşimi için uygun bir dünyaya giden evrensel yollar arayan dünün insanları için çekici kılan tam da budur). Yapay mükemmelliğin akılcı tasarımları ve devrimler, bunları dünyaya kazımak istediler fakat hiçbiri de vaatlerini gerçekleştiremedi. Belki de cemaatler, sıcak ve konuksever cemaatler, bunların, soğuk soyutlamaların gerçekleştiremediklerini gerçekleştirecekler. Biz hala bu işin yapılmasını bekliyoruz; fayda görmediğimiz araçları bir yana atıyor ve -kim bilir, belki de bu işi başaracak olan- öteki araçlara bakıyoruz. Evlilik saadetinin iyi bir şey olduğuna hâlâ inandığımız söylenebilir; fakat bugün Tolstoy'un "bütün mutlu evlilikler aynı şekilde mutludur" görüşünü artık onaylamıyoruz.

Vazgeçtiğimiz araçlardan neden hoşlanmadığımızı çok iyi biliyoruz. Kendilerinin dikkat ve saygıyla dinlenmesini isteyen ya da bunu hak eden insanlar, yaklaşık iki yüzyıldan beri, ilginç biçimde siyasal devletin yerleşimi (habitat) ve bunun yasama gücü ve özlemleriyle kesişen bir insan yerleşimi hikayesi anlattılar. Bu insan dünyası, Parsons'ın unutulmaz tanımıyla, "aslen eşgüdümlü" ("principally co-ordinated") bir uzam -yasamacılarla bunların iradelerinin silahlı ya da silahsız yürütücülerinin ortak çabalarıyla

savunulan tektip ilkelerince desteklenen ya da desteklenmesi beklenen alan- idi. Böyle yapay bir uzam, insani gereksinimlere "doğal olarak uyan" ve -en önemlisi de- bu gereksinimleri tatmin etmeye uygun bir yerleşim olarak sunuluyordu. "Aslen eşgüdümlü", muhtemelen akılcı olarak tasarlanan ve izlenen bu toplum, modernliğin kurmaya çalıştığı o iyi toplum olacaktı. İki yüzyıl - Jeremy Bentham gibi büyük beyinlerin ta başından sezdikleri bir şeyi hepimizin öğrenmesi için yetecek kadar- uzun bir zamandır: akılcı olarak tasarlanan "asli eşgüdüm", tıpkı bir cezaevine ve işyerine uyduğu gibi bir okul ve hastaneye de uyar ve hatta böyle evrensel bir uygulama okul ve hastaneyi bir cezaevi ya da bir işyerine bile çevirebilir. Bu dönem ayrıca şunu da gösterdi: akılcı mühendisliğin "iyi huylu" biçimini bunun habis ve öldürücü versiyonundan ayıran duvar o kadar cılız, kaypak ve gözeneklidir ki - Bertrand Russell'ın sözlerini kullanacak olursak- insan ağlamaya ne zaman başlayacağını bilmiyor...

Cemaatlere -yapmacık olmadığı ve doğal seyrinde geliştiği söylenen organizmalar, yüksek teknoloji ürünü dev mekanlar değil de başımızı sokabileceğimiz mütevazı yerler olan- cemaatlere gelince, modernliğin inşa sözü verdiği Büyük Ustalık hakkında çok iyi bildiğimiz şeyleri burada henüz bilmiyoruz. Ancak tahmin edebiliriz. Tasarlanan mükemmellik hakkındaki modern zevkin, aksi takdirde dağınık olacak olan heterofobiyi yoğunlaştırdığını ve bunu, Stalin ya da Hitler tipi heterofobiyi, tekrar tekrar soykırım kapısına doğru ittiğini biliyoruz. Fakat evrensel çözümlere kuşkuyla bakan karmaşık kabileciliğin, soykırım değil de sürgün öngören bir heterofobiye yöneleceğini ise ancak tahmini olarak söyleyebiliriz. Bastırma, hapsetme ya da yok etmeden ziyade ayırma. Nitekim Le Pen şöyle diyor: "Ben Kuzey Afrikalıları çok seviyorum. Fakat onların yeri Mağrib'dir." Aynı şekilde şunu da biliyoruz: modern düzenekteki ana çatışma, bir yandan evrensel bir insan şekli adına farklılıkları silmeyi teşvik ederken öte yandan operasyonun başarıya ulaşmadan geri tepmesini körükleyen özümsemeci (assimilatory) baskıların içkin müphemliğinden kaynaklanıyor. Fakat yine bunu bilmekle şunu ancak varsayabiliriz:

ötekileri karşılaştırma ve değerlendirme hakkından uysallıkla feragat eden "sulu liberalizm" ile, ötekilerin karşılaştırma ve değerlendirme hakkını gaspeden azgın kabilecilik gibi aynı derecede nahoş ve savunulamaz olan iki aşırı uç arasında salınan postmodernliğin farklılıkları baş tacı etmesinde, çatışmaya gebe olan benzer bir müphemlik bulunabilir.

Cemaatlerin doldurduğu bir evrende paryaların yeri olacağı kesin -hatta pek muhtemel- değildir. Daha muhtemel gözüken şey, türedilerin parya statüsünden çıkışta kullandıkları yolun kapatılacağıdır. Miksofilinin (melezseverlik) yerini miksofobi (melezsevmezlik) alabilir. Farklılıkların hoşgörülmesi dayanışmanın reddi sığlığına indirgenebilir. Bir diyalog yolunun açılmasından ziyade, monolog söylem, konuşanların dinlenip dinlenmediklerine bakmadığı fakat pazarlığa da girmedikleri bir kendi kendine konuşma biçimine dönüşecektir.

Görünen manzara budur ve bu manzara, cemaatlerden oluşan bu yeni yumuşak dünyayı alkışlarla karşılayan sosyologların sevinç şarkılarını yarıda kesecek kadar gerçekçidir.

Sosyolojinin uzun ve seçkin bir dalkavukluk sicili vardır. Doğuşundan bu yana kendisini, devlet merkezli ve devlet eşgüdümünde bir toplumun ve ilk başta ödev olarak tanımlanmayan her şeyin yasaklanmasına dayayan bir devletin baş saray şairi olarak gördü. Ancak devletin tektiplikle artık ilgilenmemesiyle, bir talim-terbiye rutini olarak kültürden elini çekmesiyle ve toplumsal entegrasyon işini hem de seve seve çeşitliliği seven piyasa güçlerine bırakmasıyla beraber, sosyoloji şimdi, ümitsiz bir biçimde, bu saray memurluğu işini yapabileceği yeni saraylar arıyor. Birçok insan için, hayali cemaatlerin, yuva ideolojilerinin ve kabileler bağlamında icat edilen geleneklerin bölünerek üreyen mini sarayları tam da bu arayışa cevap veriyor gibi. Eskisinden çok farklı bir biçimde olsa bile, bugün bir kere daha, bulanık gerçekliğin şık diagramlarını çizmek suretiyle bir kişi teorik temellere dayanarak pratiğe dalkavukluk edebiliyor. Yeni bir müphemlik, bugün bir kere daha, mantıklı bir çözüm ve eskinin üzerinde kesin bir ilerleme olarak sunulabiliyor. Saraylıların adetleri kolay kolay ölmüyor.

Modernliğin uzun, yılankavi ve helezonik macerasından bizim kendi dersimizi çıkarmamız gerekiyordu: insanın varoluşsal durumu, tedavisi olmayan ölçüde müphemdir; iyi daima kötüyle iç içedir; eksiklerimiz için yazılan ilaçların dozunu ayarlamak (tam dozunda mı yoksa öldürücü dozda mı olduğunu bilmek) tam olarak mümkün değildir. Bizim bu dersi almış olmamız gerekiyordu. Fakat aldığımız söylenemez. İlacı reddetmekle ilacın tedavi etmek istediği hastalığı da unutuyoruz. Biz bugün bir kere daha, zafer sevinciyle, insanlara hastalıkların tamamı için mucizevi bir ilaç keşfettiğimizi ilan ediyoruz; ancak, ilaç olarak sunulan şey bu defa, eski hastalığın kendisidir. Bir defa daha, kendimizden emin bir biçimde, ilacı tam dozunda vermeye çalışıyoruz. Aidiyetin iyi, güçlendirici ve ilerici bir formu var -diyorlar bize- ve bunun adı etnisite, kültürel gelenek ve milliyetçiliktir. İnsanlar farklıdır ve bırakın öyle de kalsınlar. Evet, bir de heterofobi ya da yabancı düşmanlığı (xenophobia) ya da ırkçılık denen çirkin bir maske var; bu maske, ayırmayı, dışlamayı ve sürgüne yollamayı öngören bir görüş ve uygulama. Fakat acaba bu ikisinin ortak herhangi bir tarafı var mı? [Ya da acaba] ilacın küçük bir dozu, bunun zehirleyici etkilerine karşı güvenilir bir panzehir değil mi?

Sosyolojinin ortodoks konsensüsü, ulus-devletin çoğunlukla zararlı uygulamalarına ortak olmaktan suçlu bulundu. Ancak, henüz balayını yaşayan ve neşe içinde kendi kendini tebrik eden bu yeni, "cemaat yönelimli" sosyolojinin, kimlik-inşasındaki mevcut modaların zararlı etkilerinin yaratılmasındaki suç ortaklığının kesinleşmesi için ise biraz zaman gerekiyor. Belki de bu, her zaman olduğu gibi, iş işten geçtikten sonra bu modaların yanlış tercihler ve kaybedilmiş fırsatlar olduğu görülmeden önce (en azından genel bir kabulle) olmayacaktır.

VI

Turistler ve aylaklar: Postmodernliğin kahramanları ve kurbanları

Profesör Hunter beni bu konuşmayı yapmam için davet ederken "çağdaş toplumsal yaşamda ortaya çıkan öteki süreçlerle birlikte, parçalanma (fragmentation), kurumların çözülmesi ve öznelciliğin günlük yaşamın çatılarına nasıl yerleştiği sorusunu cevaplamaya çalışmamı" istedi. Ayrıca benim, "'teori'nin soyutlamalarının ve hatta şaşırtmalarının ötesine geçerek ... yaşayan insanların somut ve ampirik deneyimlerine [değinmemi]" istiyordu. Buna kalkışabileceğimden emin olmasam da, meydan okuyucu bir brifing ve reddedemeyeceğim bir meydan okuma... Sonuçta filozofların felsefeleri, sentezcilerin sentezleri ve teorisyenlerin teorileri, ancak düzensizi düzenleme, karmaşığı yalınlama ve zamansal olanı zamansallıktan çıkarma (detemporalize) girişimleri olarak görüldüğü

takdirde anlam kazanırlar (tabii anlamları *varsa*). Burada düzenlilik, yalınlık ve zamandışılık "teori"; düzensizlik, karmaşıklık ve tarihsellik (history-bound) ise, zamanlarının ve mekanlarının sakinleri olan bu insanların içine daldıkları *deneyim*dir. Teoriler, deneyimin bulanık ve sızıntılı içeriklerini kapsamak için yapılan biçimli ve parlak konteynerler gibidir. Fakat bunları içine almak için duvarlarının katı olması gerekiyor. Ayrıca donuk olma eğilimi de taşırlar. Bundan dolayı teorinin duvarları içindeki deneyim içeriğini görmek zordur. Çoğu zaman içlerinde ne sakladıklarını görmek için bu duvarları parçalamak -"yapısını sökmek", "ayrıştırmak" ("decompose")- gerekiyor.

Bu meydan okumayı reddedilmesi zor görmemin başka bir nedeni daha vardı. Charlottesville, -büyük filozof, belki de günümüzün en büyük filozofu olan- Richard Rorty'nin memleketidir.

Fakat nedir büyük bir filozof? Eskiden filozofların büyüklüğü genel olarak, dağınık uçları birbirine bağlamak, tartışmalara son vermek, nihailik havası taşıyan yargılar vermek ve hatta felsefeyi bitiş çizgisine getirmekteki hünerleriyle ölçülürdü. Bu türden büyüklüğün anlamı, tıpkı Heidegger'in *Dasein*'ı gibi, ölmek için yaşayan ve kendi ölümünü bildiren bir yaşam süren ve sonunun kendi kendisini gerçekleştirmesi olacağına inanan bir felsefe olan Thanatos güdülü felsefeden alıyordu. Bunların en büyüğünden, Aristo ya da Hegel'den sonra, çok şiddetli haykırışlar duyuldu: felsefe son noktasına geldi, söylenmeye değer her şey söylendi, bugüne dek söylenmeyen hiçbir şey söylenmeye değer değildir, artık her şeyin cevabını biliyoruz ve ortada hiçbir soru kalmadı...

Bana göre Richard Rorty, çok farklı bir anlamda büyük bir filozoftur. Büyüktür, çünkü, hakkında felsefe yaptığınız şey Rorty'nin felsefesiyle uyuşmazlığınız bile olsa, Rorty'den sonra felsefe artık daha önceki gibi yapılamaz. Fakat felsefe yapmak gerekir çünkü eski biçimiyle felsefe yapmanın imkansızlığı, [zaten] tam da ölümü için yaşayan bir felsefenin, son bulabilecek bir felsefenin imkansızlığı demektir. Rorty'nin felsefi büyüklüğü farklı bir felsefe türünden -kendi kendisini gerçekleştirmesini asla gerçekleşmemesi olarak gören ve bundan dolayı da asla yanıtlana-

mayacak olmaktan çok nihai cevaplar almaktan korkan sorular soran, Eros-güdülü libidinal felsefeden- doğuyor. Böyle bir felsefe bağlamında Rorty büyük bir filozoftur. Rorty'nin, filozofun büyüklüğü, böyle kendi kendisini asla gerçekleştiremeyecek bir felsefenin doğuşuna yardım etmesinin sonucudur.

Büyük Sahra'nın gelecekteki bazı sakinlerinin bizim modern yaşam biçimimizin ruhunu kavrama şansı üzerinde düşünen Rorty şunu gözlemliyordu: bunun için bunların, maddi tanıklık için, Heidegger'den ziyade Dickens'a gereksinimleri olacaktır. Ve bu, modern olmanın anlamı üzerine Heidegger'in çok söz söylediği ve Dickens'ın bunu asla yapmadığı gerçeğine rağmen böyledir. Rağmen mi? Gerçekten Rorty, *çünkü* üzerine düşünüyor. Dickens'ın anlattığı toplumun "olmaklık"ı ("isness"), şimdiye kadar olduğu ve gelecekte de muhtemelen olacağı hal hakkında daima öfkeli ve karşı(t) olmak; kendi kendisiyle daima savaş halinde olmak ve asla "evet" cevabı almamak; ve, Bloch'un bu konu üzerine konuşacak olsa diyeceği gibi, her zaman için *noch nicht geworden* olmaktır. Dickens'ın naklettiği dünyanın "olmaklık"ı, "olmaklık"ın imkansızlığıdır. Ve bu, diyor Rorty, ne kadar rafine ve sofistike olursa olsun büyük sentezcilerin ortaya koyabileceği modernlik formülünden daha doğru bir modernlik formülüdür. Tabii bu (çok farklı iki ayrı akıl olan bu ikisini ölçme ve karşılaştırma ölçütüne sahip olsak bile) Dickens'ın Heidegger'den daha akıllı olduğu anlamına gelmiyor. Fakat bu -akademik bir filozof olmayan, ve dolayısıyla da çağdaşlarının helezonik, buruşuk ve karmaşık deneyimlerini doğrultma, düzeltme ve hizaya getirme işinden çok bunlara sadık kalmaya çalışan [bunları aynen aktaran] bir romancı olarak- Dickens'ın, gerçekten bir helezon, buruşma ve karışma deneyimi olan bu deneyimin hikayesini doğru olarak aktarmada daha avantajlı bir konumda olduğunu gösterir.

Richard Rorty'nin söylemediği şey şudur (ki bana göre bu, onun öyküleme biçiminin istisnasıdır): Dickens'ın öyküleme biçimine, Habermas ya da Heidegger'inkinden daha fazla hakikat-değeri (truth-value) yüklemek için uzun bir tarihin geçmesi gerekti; ve dolayısıyla da onun kendi keşfi (ya da daha doğrusu onun kendi

öncelik seçimi) de *tarihte bir olaydır*. Rorty [ise] kendisini ve kendi düşüncesini tarih içine yerleştirmeyi reddediyor. Ve [işte tam da] bunu reddedişiyle, tehlikeli biçimde, itibarını ve ehliyetini herkesten çok kendisinin zedelediği ortodoks felsefenin yazarına/aktörüne -kendisinin Heidegger'de ustalıkla okuduğu "zahit rahip"e ("ascetic priest")- yakınlaşıyor; hakikatin yaradılışın ilk gününden beri bir yerde pusuda olduğuna ve bunu saklandığı yerden çıkarmanın sadece kendisinin rahiplik becerileri ve aklıyla ilgili bir mesele olduğuna inanan bir zahit rahibe.

Fakat acaba biz romancının hakikatinin filozofunkinden daha iyi olduğunu söylerken *ne* yapıyoruz? [Bunu söylerken] bugüne kadar modern filozofların gözünden kaçan bir olguyu -aslında görebilecekleri fakat aptallıklarından dolayı göremedikleri bir olguyu- mu ifade ediyoruz? Yoksa yeni, daha önceleri olmayan bir şeyi mi tespit ediyoruz? Ya da acaba daha önce de olan fakat gözden kaçacak kadar marjinal, zayıf, sessiz veya önemsiz bir olguyu mu? Başka bir deyişle biz felsefedeki bir değişimden mi söz ediyoruz yoksa üzerinde felsefe yaptığımız *yaşam deneyimindeki* bir değişimden mi?

Sağduyunun geleneksel doktorları ya da yasamacıları rolündeki filozoflar eskiden, bu ikisinin birbirine karşı konumlanabilmesi için, kendi pratiklerini ortalama insanın pratiklerinden ayırmak zorundaydı. Bu ayırma işleminin sonucunda, doğal olarak, filozof olmayanların pratikleri felsefi olmayan pratikler olarak ortaya çıkıyordu. Bu bölünme berrak ve muntazamdı. Bir yanda acayip ve titrek pratiklerden ari felsefe, öbür yanda da -siklotron ekranı üzerinde nükleer fizikçi tarafından yorumlanmayı bekleyen ışık akisleri gibi asal bir maddeyi andıran- düşünceden ari ham pratikler bulunuyordu. Fakat bu bölünme, felsefenin kendisini kendi seçtiği -ya da bütün bir modern dönemde oynaması için seçilen- belli bir rolde tanımlamasının bir yan ürünü ya da bir ıskarta ürünüydü. Felsefenin yaşayan pratiklerde olmadığı aşikardı fakat bu yokluğun amacı kendi varlığını göz ardı etmek ve/veya referanslarını inkar etmekti.

Bugün şurası aşikardır ki, ortak deneyim hiç de modern fel-

sefenin (ve tabii bu bağlamda sosyolojinin) tanımladığı gibi değildir: yani bu, ne anlamla doldurulmayı bekleyen bir boşluk ve ne de yorumbilgisel know-how'la mücehhez profesyonellerin biçim vereceği şekilsiz bir plazmadır. Bu deneyim ta başından beri, bu konuda bilgisi olanların yorumladığı, anladığı anlamlı bir şeydir ve bu anlamlılık, yorum(lama) ve idrak bu deneyimin *oluş biçimidir*. İşte dün aşikar olan şeyin bugün tam tersinin aşikar olduğunu ispat etmek, hiç kuşkusuz, felsefi bir başarıdır. Fakat Minervanın Baykuşu gerçekten de sadece karanlıkta kanat çırpar... Modern insanın yaşadığı uzun yaşam deneyiminde, filozofların, karanlık bastırırken, aşikar olanı görmeleri için -aşikar olanı aşikar olarak kabul etmeleri için- çok şey olmalıydı.

Çok büyük bir olasılıkla, insan deneyimi bütün zamanlarda bugün bizim aşikar olarak gördüğümüz karakterdeydi; fakat bu genel olarak bizim konumuzun dışındadır. Ancak sorun şudur: şeyler, hatta en bariz ve gözden kaçması imkansız olan şeyler bile, belli koşullar altında "aşikar" oluyor. (Örneğin, Cro-Magnon'ların ve Neanderthal'ların da "bir kültürlerinin olması gerektiği" bizim için aşikardır; fakat kültür kavramının ortaya çıkması ancak 18. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşti ve eğer bunlar kendilerinin bir kültürü olduğunun farkında olsalardı o zaman bizim bildiğimiz Cro-Magnon'lar ya da Neanderthal'lar olmayacaklardı.) Yine dünyevi algıların, yorumların ve bunların sonucunda oluşan yaşam stratejilerinin, herhalükarda eksik/kusurlu, önyargılı ve yanlış "sağduyu" olarak değil de, bilgi olarak -*geçerli* bir bilgi olarak- tanınabilmeleri belli koşullar altında gerçekleşiyor. Ya da anlamanın, sadece uzmanların (ulaşa)bildiği sofistike bir metodolojinin ürünü ve sürekli olarak nihai ve belirleyici bir karara doğru ilerleyen bir şey değil de, günlük yaşamın her an tekrarlanan ve asla sonuca ulaşmayan icrası olarak görülebilmesi de öyle.

Daha önceden de belki doğru olan fakat aşikar *sayılmayan* şeyleri "aşikar" kılan bu özel koşullar, ortak yaşam deneyiminin bu özel türü hakkında çok şey söylenebilir. Ancak ben burada dikkatinizi sadece yaşam koşullarındaki çok önemli bir değişmeye çek-

mek istiyorum: *toplumsal uzamın zamandışılaşması* (detemporalization).

Modern aklın belki de en göze batan ve hatta en önemli özelliği, uzamsal ve zamansal farklılığın basamaklar halinde yükselen zaman dizisi (continuum) üzerine yansıtılması ve heterojenliğin, basamaklar halinde yükselen zaman evreleri olarak yeniden-sunumuydu. Fakat metaforlar, metaforsal ilişkiye giren tarafların her ikisini de dönüştürüyor. Uzamın zaman üzerine yansı (tıl)ması, "doğal olarak" sadece uzamda var olan şeyleri zamana da kazandırıyordu: modern zamanın, tıpkı uzamdaki herhangi bir yol gibi, istikameti vardı. Zaman eskiden yeniye doğru ilerliyordu ve aslında bugünün yenisi yarının eskisiydi. Zamanın "önü" ve "arkası" vardı. Kişi "zamanla beraber ileriye" gitmeye teşvik ediliyordu. 19. yüzyılın ortasında, mucizevi olarak çağ atlamalarının (zamanda ilerlemelerinin) anıtı olarak, Leeds Kent Binası'nı inşa eden ve bu başarılarını şamatalı bir biçimde kutlayan kent sakinleri, binanın toplantı salonunun duvarlarına kendi ahlâk ilkelerini kazıdılar. Buradaki diğer emirler arasında bir tanesi, mesajını özgüvenle kestirip atmasıyla öne çıkıyor: "İleri!". Kent Binasını tasarlayanların, bu "ileri"nin ne tarafı işaret ettiği konusunda hiç kuşkuları yoktu.

Nitekim modern insan, *yapısı* olan bir zaman-uzamda yaşıyordu. Bu, insan iradesinin kaprisliliğini ve uçuculuğunu haritalamak ve gözlemek için kullanılacak doğru sabit nokta olmasının yanında, içinde insan eylemlerinin duyarlı ve güvenli hissedildiği sert bir konteyner olan sağlam, dayanıklı ve süreğen bir zaman-uzamdı. Böylece yapılandırılmış bir dünyada kişi kendisini kaybedebilirdi; fakat aynı zamanda kendi yolunu bulabilir ve tam istediği yere ulaşabilirdi. Kaybolmak ve istenilen yere ulaşmak arasındaki fark, bilgi ve kararlılık farkıydı: zaman-uzam yapısı hakkındaki bilgi ve, her ne olursa olsun, belirlenen istikameti izleme kararlılığı. Bu koşullarda özgürlük gerçekten de bilinen zorunluluktu (ve tabii bir de bu bilgiye göre hareket etme kararı).

Herhangi bir insan eylemi başlamadan önce yapı zaten yerinde duruyor ve eylemin başarıya ulaşması için de yeterince uzun süre

sarsılmadan ve değişmeden kalıyordu. Bu [yapı], tüm insani başarıları öncelliyordu fakat aynı zamanda da bunları mümkün kılıyordu: kişinin yaşam mücadelesini amaçsız bir arbededen tutarlı bir başarıya dönüştürüyordu. Kişi, bu yol sayesinde her bir adımın diğerini getirdiği bir yolda adım adım ilerleyerek bir başarıdan öbürüne koşuyordu. Burada kişi en alttan en üste, tabandan tavana gidebilirdi. Bu, ömürboyu hac yolculuğunun, mesleğin ya da -Minervanın Baykuşu'nun daha sonraları Jean-Paul Sartre'ın ağzından söylediği şekliyle- "yaşam projesi"nin dünyasıydı. Hem David Copperfield hem de Buddenbrook ailesi -etkin fakat kaygan, zorunlu fakat neredeyse erişilmesi imkansız olan- inatçı standartlarla uğraşıyordu. Nitekim bunlar ta baştan başarıyı nerede arayacaklarını ve başarısız oldukları takdirde nereye yöneleceklerini biliyorlardı. Bizim yaşam mücadelelerimiz ise, tam tersine, *varolmanın dayanılmaz hafifliğinde* çözülüyor... Biz ne zaman ağlayıp ne zaman güleceğimizi asla tam olarak bilmiyoruz. Ve yaşamımızda, karanlık önsezilerden ari olarak, "İşte geldim" diyeceğimiz bir an pek yok.

İsterseniz biraz daha açayım. Ben burada, modern insanın bütün bunları dile getirdiğini, günlük yaşamını sürdürürken [bir yandan da] bunlar üzerinde düşündüğünü, akıl yürüttüğünü ve tartıştığını söylemiyorum. Söylediğim şey şudur: bizler, geç 20. yüzyılın insanları, geç-modern, "modern-üstü" ("surmodern") ya da postmodern insanlar, bunların [modern insanların] yaşamları hakkında bildiklerimizi anlamlandırmak istediğimiz ve hem bu yaşam tarafından mümkün kılınan hem de bu yaşamı mümkün kılan bir deneyimi anlamaya çalıştığımız zaman (bunu her istediğimizde ve yapmaya çalıştığımızda) onlara böyle bir dünya vizyonunu atfetmek zorundayız. [Yine] bunların, günlük anlamda, sıkıca yapılandırılmış zaman-uzam bilgisi ve dünyanın sağlamlığı ve dayanıklılığı bilgisi ile yaşadıklarını da söylemiyorum. Fakat şunu söylüyorum: biz, bugün günlük yaşantımızı, bizim de buna güvenerek/dayanarak yaşayamayacağımız bilincinin gün geçtikçe arttığı bir bağlamda yaşıyoruz. Yani ben, hepsinden önemlisi, geçmişin sükunetinden değil günümüzün şokundan söz ediyorum.

Bu geçmiş deneyim, biz şimdi bunu geriye bakarak yeniden inşa etmeye çalıştıkça, bizim karşımıza temelde kayboluşuyla çıkıyor. Geçmişte olduğunu düşündüğümüz şey, bizde olmadığını bildiğimiz şeydir.

Ve bizde olmadığını bildiğimiz şey, dünyanın yapısını insanların eyleminden, dış dünyanın kaya gibi sağlamlığını insan iradesinin kırılganlığından ayırma yeteneğidir. Hayır, dünya öyle bir anda insan arzusunun önünde uysal ve itaatkar hale gelmedi; o, yine eskiden olduğu gibi, insani niyet ve çabaları hiç dinlemiyor ve insan emeğinin ürünlerini bir çırpıda savuruyor. Ancak bu dış dünya, insana, her geçen gün biraz daha, oyundaki başka bir oyuncuyu hatırlatıyor; ve bu, taviz vermeden oyunun kurallarını belirleyen ve hiçbir yalvarışı kabul etmeyen bir hakem değil, sadece kuralları oyunun oynanma süreci içerisinde belirlenen bir oyundaki bir oyuncudur. Böyle bir dünyada yaşamanın deneyimi (ya da, acaba, bu dünyayı yaşamanın deneyimi mi?) bir oyuncunun deneyimidir. Ve oyuncunun deneyiminde de, rastlantıdan zorunluluğu, olumsallıktan da belirlenimi ayırmanın yolu yoktur. Bu bağlamda var olan tek şey, oyuncuların hamleleri, kişinin kendi elini iyi oynama sanatı ve elindeki kartları en iyi kullanma hüneridir.

İnsani eylem daha az kararsız ve daha az kırılgan hale gelmedi. Daha kararsız ve kırılgan hale gelen şey, insan eyleminin içine işlemek ve kendisini onunla yönlendirmek istediği dünyadır. Eğer [tavaf edilecek] kutsal mekanlar ve kabirler yerlerinde durmuyor ve kişinin kendilerine ulaşma süresinden daha kısa bir sürede dünyevileşiyor, yeniden kutsallaşıyor ve ardından kutsallıktan yeniden çıkıyorlarsa, [böyle bir durumda] bir kişi yaşamını nasıl olup da bir hac olarak yaşayabilir? Eğer bugünün değerleri yarın enflasyona uğrayarak değer kaybetmeye mahkumsa kişi nasıl ömürlük bir yatırım yapacaktır? Büyük emeklerle kazanılan ustalıkların, kazanç oldukları günün ertesinde borca dönüştüğü, iş ve mesleklerin göz açıp kapayıncaya kadar ortadan kaybolduğu ve dünün uzmanlıklarının bugün tarihe karıştığı bir ortamda insan nasıl olup da yaşamboyu tek bir mesleğe bağlanabilir? Kazanılan hakların

tümünün sadece anlık olduğu, her ortaklık sözleşmesinin bir maddesinde "istendiği an feshedilebilir" yazdığı, tüm ilişkilerin -Anthony Giddens'ın yerinde tespitiyle- hiçbir bağlılık ve yükümlülüğü olmayan "arı" bir ilişki ve tüm sevgilerin de sağlanan doyumdan uzun yaşamayan "birliktelik" sevgisi olduğu bir zamanda insan dünyadaki kendi yerini nasıl belirleyebilir ve çerçeveleyebilir?

Merhum Christopher Lasch'ın işaret ettiği gibi, kimliğin anlamı hem kişilere hem de şeylere ilişkindir. Modern toplumda bunların ikisi de sağlamlıklarını, kesinliklerini ve süreklilikleri yitirdiler. Dayanıklı nesnelerden oluşan dünyanın yerini, anlık tüketim için tasarlanan ve bir kere kullanıldıktan sonra atılan ürünlerin doldurduğu bir dünya aldı. Böyle bir dünyada kimlikler, tıpkı bir kostüm değiştirmek gibi, benimsenebilir ve atılabilir. Bu yeni durumun dehşeti şuradadır: bütün bir gayretli inşa işi boşuna olabilir. Bu durumun çekici tarafı ise, geçmişin denemelerinden bağımsız olmasında, asla nihai olarak mağlup olmamasında ve "seçeneklerin daima açık" olmasında yatıyor. Ancak hem bu dehşet hem de bu cazibe, hac olarak yaşanan bir yaşamı strateji olarak pek mümkün kılmıyor ve kuvvetli bir seçenek olarak içermiyor. En azından çoğu kişi için bu böyle; başarılı olma olasılığı ise pek yüksek değil.

Postmodern insanların yaşam-oyununda, oyunun kuralları oynanma sürecinde sürekli değişiyor. Dolayısıyla da mantıklı strateji, oynanan her oyunu (süre olarak) kısa tutmaktır: yani, mantıklı olarak oynanan bir yaşam oyunu, dev ve maliyetli riskler taşıyan ve her şeyi kuşatan büyük bir oyunun, küçük ve çok değerli olmayan şeylerin riske edildiği bir dizi kısa ve dar oyuna bölünmesini öngörüyor. Tekrar Christopher Lasch'a kulak verecek olursak, her günü ayrı ayrı yaşama kararlılığı ve günlük yaşamı küçük vakaların oluşturduğu bir dizi olarak tanımlama, ve bütünüyle akılcı yaşam stratejisinin kılavuz ilkeleri oluyor.

Oyunu kısa tutmak demek uzun vadeli taahhütlerin farkında olmak demektir. Ya da şu ya da bu şekilde "sabitlenmeyi" reddetmek demek. Mevcut konaklama ne denli hoş olursa olsun, bir yere bağlanıp kalmamak. Yaşamını tek bir mesleğe bağlamamak. Hiçbir şey ya da hiçbir kimseye bağlılık yemini etmemek. Geleceği *kont-*

rol etmemek fakat geleceğin *ipotek edilmesini reddetmek*: oyunun sonuçlarının oyunun kendisinden fazla yaşamamasına dikkat etmek ve böyle sonuçlar olduğu zaman da bunların sorumluluğunu üstlenmemek. Bugünün geçmişle olan ilişkisini kesmek. Kısacası, bugünün iki ucunu da keserek onu tarihten koparmak. Şimdiki (zam)anların gevşek bir birlikteliği ya da keyfi bir ardışıklığından başka her türlü zaman biçimini kaldırmak ve zamanın akışını *süreğen bir şimdi* şeklinde dondurmak.

Başka bir şekle sokulan ve artık ne bir vektör, ne bir istikameti olan bir ok ne de bir yöne akan bir sel olarak görülmeyen zaman artık uzamı yapılandırmıyor. Çünkü, artık ne "ileri" ne de "geri" var; sadece hareket etme ve olduğu yerde saymama kabiliyeti var. *Uygunluk* (fitness) -yani hareket ederken çevik olma ve her deneyime hazır olma yeteneği- *sağlığın* -yani, standart normallik ve bu standardı kararlı ve yara almadan koruma düşüncesinin- üzerinde tutuluyor. Bütün ertelemeler ve tabii "hazzı erteleme" de anlamını yitirdi: bunu ölçecek ok gibi bir zaman kalmalı ortada.

Nitekim artık sorun, bir kimliğin nasıl keşfedileceği, icat ve inşa edileceği, toplanacağı (ya da hatta satın alınacağı) değil; artık sorun bu kimliğin çok sıkı olmasının -bünyeye çok çabuk yapışmasının- nasıl engelleneceğidir. İyi örülmüş ve dayanıklı kimlik artık bir avantaj/kazanç değil her geçen gün biraz daha fazla dezavantaj/borç haline geliyor. *Postmodern yaşam stratejisinin özü, kimliğin kararlı hale getirilmesi değil, sabitlikten kaçınmaktır.*

Bu kaçınmayı kendisinde somutlayan şey turist figürüdür. Gerçekten de kendi geçimlerini sağlayan turistler, katıları buharlaştırma ve sabiti kararsızlaştırma sanatının şaheserleridir. Bir defa bunlar, ziyaret ettikleri yerlere ait olmamayı başarabiliyorlar; bunlarınki, aynı anda bir yerin hem içinde hem de dışında olma mucizesidir. Turistler mesafelerini muhafaza ediyor ve bu mesafenin yakınlığa dönüşmesini engelliyorlar. Bunlar geçişmenin (osmoz) sıkıca denetlendiği bir fanus içindeki madde gibiler. Sadece fanusu işgal edenlerin izin verdiği şeyler dışarıya sızabilir. Fanusun içinde turist kendini güvende hissedebilir. Dışarının çekiş gücü ne olursa olsun, dış dünya ne kadar yapışkan ya da yutucu o-

lursa olsun turist içeride güvendedir. Yabancı yerlerin insafsız havasına karşı korunmak için sadece birkaç şeye gereksinim duyan ve hafif yüküyle gezen turist, şeyler kontrolden çıkma tehlikesi gösterir göstermez, oradaki eğlence potansiyeli tükenir tükenmez ya da başka yerlerden daha heyecanlı macera kokusu alır almaz yola düşebilir. [Sonuçta] bu oyunun adı hareketliliktir (mobility): bu oyunda kişi, ihtiyaçlar ittiği ya da rüyalar çektiği an hareket edebilmelidir. İşte bu "hareket edebilme" yetisine turistler özgürlük, özerklik ya da bağımsızlık diyorlar ve bunu her şeyin üstünde tutuyorlar. Çünkü bu, kalplerinin arzuladığı her şeyin *conditio sine qua non*'udur (olmazsa olmaz koşuludur). Ayrıca bu, turistlerin en fazla talep ettikleri şeyi anlamlandıran şeydir: "Daha fazla uzam/mekan istiyorum. Bana daha fazla uzam gerek". Yani: benim şu anda bulunduğum yerden çıkıp gitme hakkımı hiç kimse sorgulayamaz.

Turist yaşamında herhangi bir yerde ne kadar kalınacağı neredeyse hiçbir zaman önceden planlanmaz. Aynı şekilde bir sonraki durak da. Turist yaşamının anlamı [bir yere] varmak değil, hareket etmektir. Selefleri olan hacıların tersine turistlerin müteakip mola yerleri yol üzerindeki istasyonlar değildir. Çünkü yaşam gezilerinin sonunda onları çağıran herhangi bir amaç yoktur. Eğer burada ardıl adresler birbirlerine eklenerek bir güzergah oluşturuyorsa bu sadece geriye dönük olarak değerlendirildiğinde böyledir. Yani bu, gezgine gezisi sırasında yol gösteren bir mantık değildir. [Çünkü] hareket halindeyken, gelecek zamana/yere ait, şimdiki deneyimi anlamlandıracak herhangi bir imge yoktur. Tıpkı çağdaş sanat yapıtları gibi burada da birbirini izleyen her şimdi, kendi kendisini açıklamalı ve kendisinin okunması için gereken anahtarı kendisi sunmalıdır.

Mola yerleri ikametgahlar değil kamplardır. Sonuç itibariyle gezi boyunca her bir mola ne kadar uzun olursa olsun bu sadece bir gecelik mola olarak yaşanır. Sadece toprağın yüzeyine kök salınır - illa kök salmak gerekiyorsa. Yerel halkla sadece çok sığ ilişkilere girilir; tabii eğer girilirse. Hepsinden önemlisi de, gelecek asla ipotek edilmez, hiçbir zaman uzun vadeli yükümlülük altına gi-

rilmez ve yarını bugünden belirleyecek hiçbir şeye izin verilmez. Sonuçta yerel halk, her hac yolculuğunda hacıların tekrar tekrar uğramak zorunda oldukları kervansaray işletmecileri değildir. Bunlar, turistler için, tam anlamıyla dünkü itkinin bir yan etkisi olarak kazara "toslanan" kişilerdir. Çünkü bu itki önceki günden kestirilmez ya da düşünülmez ve dolayısıyla da olduğundan farklı olarak turistleri başka bir yere götürebilir. Bunların kumpanyası tek bir itkiden doğar ve bir sonraki itkiyle de ölür. Doğru, bu kumpanya hareketin sonucudur fakat bu önceden kestirilmeyen bir sonuçtur. Pazarlığın bir parçası değildir ve gezginin herhangi bir taahhüde girmesini isteyemez.

Bütün bunlar turiste "idare etme"nin ("being in control") hoşnutluk verici hissini tattırır. Tabii bu, kişinin kendi şeklini dünyaya kazıması, dünyayı kendi imgesi ya da zevki doğrultusunda yeniden yaratması ve bunu böylece koruması biçimindeki artık demode olmuş, eski ve hamasi bir idare değildir. Bu, "durumun idaresi" ("situational control") denebilecek bir şeydir: dünyanın neresi ve hangi parçalarıyla "yüzyüze" gelineceğini ve bu ilişkinin ne zaman kesileceğini seçme yetisidir. Böyle bir ilişkiyi/yüzyüzeliği başlatıp bitirmek ise dünya üzerinde kalıcı bir iz bırakmaz. Gerçekten de bu seçme yetisinin kolaylıkla kullanılmasından dolayı, (turistin bildiği haliyle) dünya sınırsız ölçüde esnek, yumuşak ve denetlenebilir görünüyor. Bu dünyanın herhangi bir şekli uzun süre koruması mümkün görünmüyor. Burada şekillerin yerini görüntüler (sightings) alıyor: artık dünyaya "yapısını" kazandıran şey, turistin gezisel merakları, oradan oraya kayan dikkati ve her an değişen görüş açısıdır; ve bu, kendisini var eden bakış kadar "anlık" ve seyyaldir. Dünyayı bu şekilde biçimlendirme emek istemeyen bir şey olduğu kadar, en azından dünya için, önemsizdir de.

İlke olarak kendi sürekliliğini aşan herhangi bir sonuç doğurmayan bir olaya, vaka (episode) denir. Tıpkı turistlerin kendileri gibi vaka da -diyor Milan Kundera- öykünün içine onun bir parçası olmadan girer. Vakalar kendi içinde olup biten olaylardır. Deyim yerindeyse her bir yeni vaka mutlak bir başlangıçtır. Fakat bunun bitişi de aynı derecede mutlaktır: (gaflet halini daha beter

kılmak için görünmez mürekkeple yazılsa bile) öykünün son cümlesi "devam etmeyecek"tir ("not to be continued"). Ancak buradaki sorun, -Kundera'nın da hemen eklediği gibi- sonun nihailiği hakkındaki kararın kendisinin asla nihai olmamasıdır. İnsan vakanın gerçekten bitip bitmediğini asla bilemez. Bütün çabalara rağmen geçmiş olaylar geleceğe musallat olmak üzere dönebilirler. Geçmiş ilişkilerin unutulmak istenen partnerleri bu sefer tamamen farklı bir vakada yeniden belirerek geçmişin acılarını hatırlatabilir. Dolayısıyla da, vakaları budamak ve bunların geleceğe yansıyacak sonuçlarını şimdiden bastırmak için sürekli mücadele gerekir ve bu mücadele hiç bitmez. Her gülün bir dikeni olduğu gibi bu da, her anı bir vaka olarak yaşanan bir yaşamın dikenidir. Ya da belki bu, dış dünyanın sürekli olarak sıkıca denetlenen uzama baskın düzenlediği -ve turistin idaresini taciz ettiği- bir sınır deliğidir. İşte bundan dolayı turistin yaşamı tamamen güllerle dolu değildir. Verdiği hazlar için ödenecek bir bedel vardır. Turistin belirsizlikleri yok etmede izlediği yol kendi belirsizliklerini de beraberinde getiriyor.

Turistler gezilerine kendi seçimleriyle çıkıyorlar (ya da en azından böyle olduğunu düşünüyorlar). Yola çıkıyorlar çünkü yuvayı sıkıcı, fazlasıyla bildik, çok az sürpriz barındıran ve cazibesiz buluyorlar; ya da [gidecekleri] başka yerlerde, yuvadaki rutin yaşamın vaat ettiğinden daha heyecanlı macera ve daha derin duygular bulmayı umuyorlar. Gerektiğinde her an dönülebildiği için yabancı yerler keşfetmek amacıyla yuvayı terk etme kararı almak çok kolaydır. Gerçekten de otel odalarının rahatsız ortamları insana yuvasını özletebilir ve bir yuvasının olduğunu hatırlamak hoş ve rahatlatıcı bir şeydir. Evet, dışarıdaki arbededen kaçıp sığınabileceğiniz ve içinde -perdeleri çekip gözünüzü yumabileceğiniz, kulaklarınızı yeni duyumlara ve kapılarınızı yeni maceralara kapatarak- tam anlamıyla *chez soi* olabileceğiniz bir yuva... Tabii böyle bir ihtimal bir *ihtimal* olarak kaldığı sürece hoş ve rahatlatıcıdır. "Yuva" ("home"), "yuva özlemi"nde ("homesickness") olduğu gibi, tuğla ve harçtan, ahşap ya da taştan örülü gerçek binalardan biri değildir. Kapıyı dışarıdan kapattığınız anda yuva bir *hayal* olur. Kapıyı içeriden kapattığınız anda ise *hapishaneye*

dönüşür. [İşte] turist daha geniş ve hepsinden önemlisi de açık uzamların tadını alıyor.

Turistler gezgin oluyor ve yuva özleminin yarattığı düşleri yuva gerçekliğinin üzerinde tutuyorlar. Çünkü böyle olmasını istiyorlar, çünkü bunu "mevcut koşullar altında" yürütülecek en makul yaşam stratejisi sayıyorlar veya bir duyum-koleksiyoncusunun (sensation-gatherer) yaşamının hakiki ya da imgesel hazları tarafından ayartılıyorlar. Fakat gezginlerin tamamı hareketi durağanlığa tercih ettiklerinden dolayı hareket ediyor değiller. Kendilerine sorulsa belki de birçoğu bir gezgin yaşamını benimsemeyi reddedecektir. Fakat ilk başta onlara sorulmamıştı. Eğer hareket halindeyseler bunun sebebi -karşı koyulamayacak kadar güçlü ve çoğunlukla da gizemli bir itki tarafından köklerinden edildikten sonra- arkadan itilmiş olmalarıdır. Kendi durumlarını, özgürlüğün tezahüründen başka her şey olarak görüyorlar. Onlar için özgürlük, özerklik ve bağımsızlık -ki eğer tabii bu sözcükler onların sözlüğünde mevcutsa- daima gelecek zaman çatısındadır. Özgür olmanın bunlar için anlamı, (etrafta) gezinmek *zorunda kalmamaktır*. Bir evlerinin olması ve içinde kalmalarına izin verilmesi demektir. [İşte] bunlar *aylaklardır* (vagabonds): güneş ışığının parlaklığını yansıtan kesif aylar; postmodern evrimin mutantları; yeni cesur türler tarafından pabuçları dama atılanlar. Aylaklar, kendisini turistlerin hizmetine adamış bir dünyanın çöpleridir.

Turistler kendi gönüllerince bir yerde kalır ya da hareket ederler. Başka bir yerden yepyeni, daha önce denenmemiş fırsatlar elde ettiklerinde bulundukları mekanı terk ederler. Aylaklar ise, ne kadar kalmak isterlerse istesinler, bulundukları yerde çok fazla kal [a]mayacaklarını bilirler, çünkü durdukları hiçbir yerde hoş karşılanmazlar. Eğer turistler hareket ediyorlarsa bunu dünyayı dayanılmaz derecede *cazibeli* bulduklarından dolayı yapıyorlar. Aylaklar ise hareket ediyorlar çünkü dünyayı çekilmez derecede *dışlayıcı* buluyorlar. Bunlar, yerel halkın kendileri için sunduğu eğlencenin son damlası da tükendiğinde değil, artık yerel halkın sabrı tükendiği ve bunların yabancı varlıklarını çekemez oldukları an yollara düşüyorlar. Turistler geziyorlar çünkü gezmek *istiyor-*

lar; aylaklar geziyorlar çünkü gezmekten *başka hiçbir seçenekleri yok.* Yani aylakların gönülsüz turistler olduğu söylenebilir; fakat bu "gönülsüz turist" kavramı kendi içinde çelişkilidir. Kayan duvarlar ve hareketli yolların tanımladığı bir dünyada turist stratejisi ne denli bir zorunluluk olursa olsun, seçme özgürlüğü turistin ayrılmaz bir parçasıdır. Böyle bir özgürlüğü çıkarırsanız, turistin yaşamının ne çekiciliği, ne şairaneliği ve hatta ne de yaşanabilirliği kalır.

Bir uyarı: turistler ve aylaklar çağdaş yaşamın *metaforlarıdır*. İnsan, fiziksel olarak hiç de öyle uzaklara gitmeden bir turist ya da aylak olabilir (ve zaten genelde böyledir de). Tıpkı Max Weber'in Püritenlerinin, kendi memleketlerinden başka neredeyse hiçbir yer görmedikleri ve çalışmalarına bir ara verip de şöyle bir sahil gezintisi yapamayacak kadar kendilerini mesleklerine verdikleri halde yaşam-boyu hacı oldukları gibi. İşte bunu göz önünde bulundurarak size şunu söylemek istiyorum: postmodern toplumumuzda bizler hepimiz -şu ya da bu çapta, vücut ya da düşünce olarak, şimdi burada ya da kestirilebilir gelecekte, isteyerek ya da istemeyerek- hareket ediyoruz. Hiç kimse, herhangi bir yerde sonsuza dek kalabileceğinden emin olamaz ve hiç kimse herhangi bir yerde ebediyyen kalmasının güçlü bir ihtimal olduğunu düşünmüyor. Her nerede konaklarsak konaklayalım orada en azından kısmen münasebetsiz ya da sürgün durumundayız. Fakat işte bu noktada durumlarımız arasındaki ortak noktalar bitiyor ve farklılıklar başlıyor.

Bana göre turistlerle aylaklar arasındaki karşıtlık, postmodern toplumun başlıca ve en temel bölünmesidir. Biz hepimiz, "mükemmel turist" ile "aylak" kutupları arasında uzanan bir çizginin çeşitli yerlerine serpiştirilen kişileriz. Bu iki kutup arasında bulunduğumuz yerler ise, kendi yaşam güzergahımızı seçme bağlamında sahip olduğumuz özgürlük derecesine göre belirleniyor. Evet, postmodern toplumda katmanları birbirinden ayıran faktörlerin en belirleyicisi, hem de açık arayla, seçme özgürlüğüdür. Bir insanın seçme özgürlüğü ne kadar fazlaysa o kişinin postmodern toplum hiyerarşisindeki yeri o kadar üsttedir. Postmodern toplumsal fark-

lılıklar, gerçekçi seçeneklerin menzillerinin genişlik ve darlığı temelinde oluşuyor.

Ancak aylak, turistin *alter ego*'sudur (öteki ben'idir). Tıpkı yoksulun zenginin *alter egosu*, vahşinin medeninin *alter egosu*, ya da yabancının yerlinin *alter egosu* olduğu gibi. Bir *alter ego* olmak demek, bütün dile getirilemeyen önsezilerin, ağza alınamayan korkuların, gizli öz-itirazların ve düşünülemeyecek kadar dehşetli suçların atıldığı çöp tenekesi olarak hizmet görmek demektir. Bir *alter ego* olmak demek, en özel şeylerin kamusal bir teşhiri olarak, kamusal ayinlerle defedilen bir iç şeytan olarak ve bastırılması mümkün olmayan her şeyin kendi şahsında yakıldığı bir resim olarak görev yapmak demektir. *Alter ego*, arınmış egonun üzerinde parlayacağı karanlık sinema perdesidir.

Hiç kuşkusuz postmodern toplumun turist yarısı, öteki yarı olan aylaklar düşünüldüğünde bocalıyor. Aylaklar turist tarzıyla alay ediyor. Aylaklar, makyaj güzelliğinin altında yatan çirkinliği gün yüzüne çıkaran karikatürlerdir. Bunların varlığı taciz edici ve usandırıcıdır. Hiçbir işe yarar tarafları yoktur. Hiç kimsenin, hatta kendilerinin bile, kayıplarını ve pişmanlıklarını telafi edebildikleri görülmemiştir.

Fakat hatırlayınız: aylaklar, turistlerin yarattığı çöplerin atıldığı çöplüklerdir; [dolayısıyla da] atık-arıtma sistemini çökertirseniz bu dünyanın sağlıklı üyeleri kendi çöpleri arasında zehirlenecekler ve boğulacaklardır... Ancak daha da önemlisi, hatırlayınız ki, aylaklar, turistlerin güneşinin, neredeyse spotların bile görülemeyeceği kadar parlaklıkla doğduğu karanlık zemindir. Bu zemin ne denli karanlık olursa güneş de o denli parlak görünecektir. Aylaklar ne kadar iğrenç ve menfur olursa turist yaşamının küçük rahatsızlıkları ve büyük riskleri de o kadar kaldırılabilir olacaktır. Bir kişinin, turist yaşamına sinen *belirsizliğin* müphemlikleriyle yaşayabilmesi için, aylaklığın *kesinliklerinin* su götürmez biçimde tiksindirici ve iğrenç olması gerekiyor. Bir turistin önünde tasavvur bile edilemeyecek kadar korkunç bir alternatif olmalıdır ki, stresli olduğu zamanlarda kendi kendine "başka bir alternatif de yok ki" diyebilsin.

Nereden bakılırsa bakılsın, turistleri kendi kahramanı yapan bir dünyanın kurbanları olan aylaklar faydalı kişilerdir. Sosyologların çok sevdiği deyimle, bunlar "işlevsel"dir. [Evet] bunların komşusu olarak yaşamak zordur; ancak bunlarsız bir yaşam da düşünülemez. Kişinin kendi endişelerini marjinal rahatsızlıklara indirgeyen şey bunların aşırı derecede zor olan meşakkatleridir. Öteki insanların her gün Tanrıya kendilerini turist olarak yarattığı için şükretmelerinin esin kaynağı işte bunların aşikar mutsuzluklarıdır.

(Ekim 1995'te Virginia Üniversitesinde yapılan konuşma)

VII

Postmodern sanat, ya da Avangard'ın imkânsızlığı

"Avangard"ın sözlük anlamı akıncı, öncü güç, devriye kolu ya da seferdeki bir ordunun cephe hattıdır: Bu, silahlı kuvvetlerin ana kitlesinin önünde ilerleyen bir koldur, fakat önde kalmasının tek nedeni arkadan gelen orduya yol açmaktır. Diyelim bir müfreze halen düşman kontrolünde olan topraklarda güvenli bir yer işgal etti; bu durumda taburlar, alaylar ve bölükler bu takımı takip edecektir. Avangard, kendisini ana kitleden zamansal bir boyutla ayıran uzaklığı gösterir: küçük bir öncü birimin *şimdi* yaptığı şeyi *daha sonra* bütün bir kitle tekrarlayacaktır. Bu birimin "ileri" görülmesinin ardında yatan varsayım, "ötekilerin bunları taklit edeceğidir". Söylemeye bile gerek yok ki, biz ne tarafın ön ne tarafın arka, neresinin "önde" neresinin "geride" olduğunu kesin o-

larak biliyoruz. (Ayrıca bu ikisi arasındaki mesafenin yerinde saymadığını -ön hattın hareket halinde olduğunu- da biliyoruz.) [Yani] avangard kavramı, özünde muntazam bir zaman ve uzam düşüncesini ve bu iki düzenin özsel koordinasyonu düşüncesini ifade ve naklediyor. Avangarddan söz edilebilen bir dünyada "ileri" ve "geri" [kavramlarının] aynı zamanda hem uzamsal hem de zamansal boyutu vardır.

İşte bundan dolayı, postmodern dünyada avangarddan söz etmek pek anlamlı değildir. Evet doğru, postmodern dünyada olmayan tek şey hareketsizliktir; bu dünyada her şey hareket halindedir. Fakat bu hareketler rastgele ve dağınıktır; kesin (hele de kümülatif) istikametlerden yoksundur. Bunların "ileri" ya da "geri" doğasını yargılamak zor, belki de imkansızdır. Çünkü, bir yandan uzamsal ve zamansal boyutlar arasında geçmişteki koordinasyon tamamen ortadan kalkmıştır; öte yandan da uzam ve zaman tekrar be tekrar muntazam ve aslen farklılaşmış bir yapıdan yoksun olduklarını göstermektedirler. Ne tarafın "ileri" ve ne tarafın "geri" olduğunu kesin olarak bilmiyoruz (ve ayrıca bunu bildiğimizden nasıl emin olacağımızı da bilmiyoruz). Dolayısıyla da, hangi hareketin "ilerici" ve hangisinin "gerici" olduğunu kesin olarak söyleyemiyoruz. Zaten Leonard B. Meyer ta 1967'de şunu söylüyordu: Çağdaş sanat, değişken bir kararlı duruma, bir tür hareketli durgunluk haline ulaşmıştır (kendisi bu duruma "stasis" diyordu); her bir tekil birim hareket ediyor fakat bu öteye-beriye gidiş-gelişin pek mantığı yoktur; bu parçalı değişimler bir araya gelerek bütün bir akım oluşturmuyor; ve [böyle olunca da] bütün yerinden kımıldamıyor (ki zaten her okul çocuğu bu durumu Brown devinimi olarak biliyor).

Yani şunu söyleyebiliriz: Bugün olmayan şey, daha önceleri bize neyin ileriye doğru neyin de geriye doğru hareket olacağını bilmemize imkan sağlayan öncü kıtadır. Artık düzenli ordular yerine gerilla birimleri orada-burada muharebeler yapıyorlar. Kararlaştırılmış bir stratejik hedef güden yoğunlaştırılmış saldırılar yerine, bugün genel bir hedeften yoksun, sonu gelmez yerel arbedeler yaşanıyor. Hiç kimse ötekilere yol göstermiyor, hiç kimse

ötekilerin [kendisini] takip etmesini beklemiyor. Iuri Lotman'ın metaforunu (ki bu, Deleuze ve Guattari'nin malum "rizomik" benzetmesinden daha yerinde bir mecazdır) kullanacak olursak, bu iki durum arasındaki farkı -gelecekte bütün suların aynı nehir yatağını besleyeceği şekilde, denize doğru akarken kayalık arazide bir yarık açan- güçlü bir nehrin yoğunlaşmış enerjisi ile, -zaman zaman orada-burada bazı patlamaların olduğu fakat bir sonraki patlamanın ne zaman ve nerede gerçekleşeceğini hiç kimsenin kesin olarak bilmediği- bir mayın tarlasının dağınık enerjisi arasındaki fark olarak düşünebiliriz.

Eğer yüzyıl dönümündeki sanat kendi hareketliliğini ve yeniliklerini bir avangard hareketi olarak yaşadıysa bu, -modernliğin insanları ümitlendirdiği ve gerçekleştirmeyi vaat ettiği değişimin ağır ve hantal yürüyüşüne tahammülsüzlüğün ve bunun getirdiği bıkkınlığın beslediği entelektüel hareket olan- *modernizm* perspektifi sayesinde gerçekleşmiştir. Modernizm kırılan ümitler ve gerçekleş(tiril)meyen vaatler karşısındaki bir protesto ve aynı zamanda da bu vaat ve ümitlerin ne derece ciddiyetle ele alındığı konusunda bir tanıklıktı. Modernistler, modern zihniyetin kutsadığı ve modern toplumun hizmet yemini ettiği değerleri olduğu gibi -ve belki de diğer modern insanların tamamından daha fazla bir iştahla- yuttu. Aynı şekilde zamanın vektörel bir doğasının olduğuna ve bir istikamete doğru aktığına içtenlikle inandılar. Buna göre, sonradan ortaya çıkan şey ne olursa olsun daha iyidir (olmalıdır, olmak zorundadır); geçmişe doğru uzanan şey de daha kötü -geri, gerilemiş, aşağı- olan şey demektir. Modernistler, önlerinde buldukları gerçekliğe karşı yürüttükleri savaşı alternatif değerler ve farklı bir dünya-vizyonu adına değil, hızlanma adına yaptılar: muharebe sancaklarının üzerine "Hic Rhodos, hic salta" (söz verdiniz, sözünüzde durun) yazmışlardı. Bunlar, sırf bütün öncüllerini tamamen benimsediklerinden dolayı modern yaşamın gerçekliklerine karşı savaş açabilir ve savaşabilirlerdi: Bunlar tarihin ilerici doğasına güvenmiş ve dolayısıyla da, yeninin ortaya çıkmasıyla eskiden kalanın, devralınanın ve miras bırakılanın gereksizleştiğine inanmış, onları birer harabeye çevirmiş ve yaşama

hakkından yoksun bırakmışlardı. Modernistler tırıs giden modernliği dörtnala koşturmak ve de tarihin motoruna yakıt eklemek istiyorlardı.

Polonyalı büyük sanat felsefecisi Stefan Morawski, sanatsal avangardın, aksi halde tamamen ayrı olan tüm kesimlerini birleştiren özelliklerinin kapsamlı bir envanterini çıkarıyor: Bunların hepsine öncülük ruhu sinmişti; hepsi de sanatların bugün içinde bulunduğu duruma nefret ve tiksintiyle bakıyordu. Tümü toplumda sanata biçilen bugünkü role eleştirel yaklaşıyordu. Bu kesimlerin tamamı geçmişle ve geçmişin yücelttiği kurallarla alay ediyordu. Hepsi de kendi sanatsal icralarına daha derin bir tarihsel anlam yükleyerek, gayretle kendi yolları ve araçları üzerine teori geliştiriyordu. Bütün kesimleriyle bu insanlar devrimci hareketlerin kalıbını izliyor, kolektif eylemi tercih ediyor, tarikatvari (sect-like) topluluklar kuruyor ve bunlara katılıyor, hararetle ortak programlar üzerine tartışıyor ve manifestolar yazıyorlardı. Sanatın kabul gören anlamının çok ötesine geçerek sanatı ve sanatçıları ilerleme ordusunun öncü kıtaları olarak, gelecek zamanlardan haber veren kolektif bir müjdeci olarak, yarının evrensel kalıbının bir öncü kılavuzu olarak -ve bazen de tarihin yolunun önüne dikilmiş engelleri ufalayan bir mengene olarak- görüyorlardı.

Bu manzaradan şu ortaya çıkıyor: modernistler *plus moderne que la modernité elle-même* (modernliğin kendisinden daha modern) idiler ve ondan aldıkları esin ve izinle modernlik adına hareket ediyorlardı. Tıpkı modernliğin kendisi gibi, ve tabii belki de daha fazla, bunlar da cephe hattında yaşıyorlardı. Bunlar da tıpkı bir bütün olarak modernlik gibi, hatta belki de bundan daha dogmatik bir biçimde, geleneğin tek faydasının insanın neyi kıracağını bilmesine yaraması olduğuna ve sınırların ihlal edilmek için var olduğuna inanıyorlardı. Bunların çoğu, işaret ve cesaretlerini (ve bir de övgü ve yergi için gereksinim duydukları özgüvenlerini) bilim ve teknolojiden, modern gelenek-dayağının bu en gayretli, cüretkar ve saygısız hücum kıtalarından alıyorlardı: empresyonistler anti-Newtoncu optikten, kübistler anti-Kartezyen görelilik teorisinden, sürrealistler psikanalizcilerden, fütüristler de patlamalı motorlardan

ve montaj hatlarından. Modernlik ve bunun bütün eserleri olmadan modernistler düşünülemezdi. Bunlar modernliğe hizmet etmek istiyorlardı ve kendi önerilerini isteksiz ya da kayıtsız bir topluma dayatmak zorunda kalmaları bunların kendi suçu değildi. Suçu, artık geride kalmış olan kurallara yapışan pek çok insana, modası geçmiş zevkleri olan (yani, modernist söylemdeki zevksiz insanlar), avangardın içgörülerini yakalayamayan ya da yakalamak istemeyen insanlara atıyorlardı. Böyle iğrenç ve aşağılık insanları kolektif bir burjuva imgesine sokuyor, bunlara cehalet taraftarları yaftası vuruyor ve bunları kaba, adi, kültürsüz ya da sığ insanlar olarak aşağılıyorlardı. Böylece tanımladıkları düşmanın da sanatı değerlendirme hakkı olmadığını savunuyorlardı: bu durumda bulunan bir düşman, bırakın bugünü bağlayıcı bir otoriteyle konuşma hakkını, var olma hakkını bile yitirmiş olan geçmişin bir ifadesi, geçerliğini yitirmiş bir şeyden başka bir şey olamazdı.

[İşte] modernistler, olgunlaşmamış, gelişimini henüz tamamlamamış ve geç kalmış insanlar olarak gördükleri bu insanları aydınlatmak, eğitmek, dönüştürmek ve bunlara bir şeyler öğretmek istiyorlardı. [Çünkü] sonuçta modernistler, ancak bu ötekilere henüz gelişmemiş, karanlığa batmış ve aydınlık bekleyen insan muamelesi yapabildikleri sürece avangard pozisyonunda kalabilirlerdi. Bunlar zaman zaman (tıpkı çoğu öğretmenin şu ya da bu noktada düştüğü durum gibi) aydınlatmaları gereken ve vesayete muhtaç olarak gördükleri insanların bariz kalın kafalılıkları ya da zihinsel uyuşukluklarının yarattığı şaşkınlık ve utanç içinde öfkeyle doluyorlardı. Genellikle öğrenciler (öğrenci kaldıkları sürece) öğretmenlerinin becerilerine ayak uyduramazlarken bir dine sonradan giren insanlar (proselytes) da (misyonerler arasına alınmadıkça) bu misyonerlerin inançlarına tam olarak uyamazlar. İşte bundan dolayı da burada, [öğretici konumundakiler için] öfke uyandıracak bir dolu sebep vardır. Fakat modernistleri gerçekten afallatan ve korkutan durum, (seyrek de olsa) verdikleri derslerin çok kolay ve harcıalem görüldüğü durumlardı. Çünkü bu durumda kendi önerileri genel kabul gördüğü ve eserleri popülerleştiği için, öğretmenlerle öğrenciler ve avangardla geride kalanlar arasındaki

farkın kapanması tehlikesi doğuyordu. Eğer eğitilme sürecindeki insanlar, eğiticilerin çabalarına direnmek yerine bunları ayakta alkışlıyorlarsa ve eğiticilerin verdiği eğitim karşısında şoke olmuyorlar ve kafaları karışmıyorsa o zaman bu, olsa olsa yeterince radikal ve açıkgöz olmamanın, karşısında ölümüne savaş verilmesi gereken bir zevkle (ya da, daha doğrusu, zevksizlikle) girişilen affedilemez uzlaşmanın sonucu olabilirdi. Fakat bunun sebebi her ne olursa olsun, sonuçta avangardın avangardcı kimliği -ruhani liderlik yetkisi, ukalalara sövme hakkı ve varsaydıkları misyonerlik konumlarıyla birlikte- sorgulanabilir olacaktı.

İşte avangardın çelişkisi buradaydı: yapmak istediğinde başarılı olduğunda kaybetmiş olacak, yenilmesi ise doğru yolda olduğunu gösterecekti. Halkın teveccühüne mazhar olamadıkları zaman avangard acı duyuyordu. Fakat düşlenen teveccüh ve alkışa nihayet ulaştıkları zaman çok daha fazla ıstırap çekiyordu. Avangard, kendi düşüncelerinin doğruluğunu ve bu doğrultuda atılan adımların ilericiliğini, kendi kendisinin soyutlanma derecesi ve dönüştürmek için yola çıktıkları insanların gösterdikleri direnişin gücüyle ölçüyordu. Ne kadar şiddetli sövgüler alır ve ne kadar fazla tükürüğe boğulursa kendi amacının doğruluğundan o kadar emin oluyordu. Halkın teveccühü korkusuyla yatıp kalkan avangard her geçen gün biraz daha zor (ve dolayısıyla da daha az hazmedilebilir) sanatsal form arayışına giriyordu. [Yani] sadece bir hedefe götüren bir araç ve geçici bir durum olması gereken şey bu şekilde anlaşılmaz bir biçimde nihai hedef ve bir süreklilik haline dönüşüyordu. Sonuçta, öyle görünüyordu ki, (yakınlarda John Carey'in, avangard kalıba düşkün bilgili okuyucuları arasındaki genel bir çığlığı dile getirdiği *Entelektüeller ve Kitleler* [Intellectuals and the Masses] adlı çalışmasında gözlemlediği gibi) Avrupalı entelektüel sınıfların en ileri kesimleri kitleleri kültürden dışlamak için muntazam bir çaba harcıyorlardı. Sanki modern sanatın temel işlevi halkı iki sınıfa bölmekti: [sanatı] anlayabilenler ve anlayamayanlar. Carey (Bourdieu'nün alıntılanmayan bulgularını farkında olmadan doğrulayarak), aradaki mesafeyi korumaktan ve bilgili ve yaratıcı insanların üstünlüğünü savunmaktan başka bir çıkar

yol yok, diyordu: azınlığın anlamı doğrudan doğruya kitlelere sövme ve bunların kafasını karıştırma yetisi ile ölçülüyordu.

Bu çelişkide mahvoluşun çekirdeği yatıyordu (nitekim Benjamin modernlik üzerine yazarken haklı olarak bunun intihar alametiyle doğduğunu söylüyordu). Çöküş aynı anda iki taraftan gerçekleşecekti.

Bir yandan, hızlanmanın faydası olmadı: avangard, aksi yönde ne denli çaba gösterdiyse de, kendisini "avam"dan, aynı anda hem korktuğu hem de aydınlatmaya kalkıştığı bu kitleden soyutlayamadı. Piyasa, "anlaşılamaz sanatlar"ın taşıdığı o dev tabakalaştırma potansiyelinin kokusunu çabuk aldı. Ve kısa zamanda şu ortaya çıktı: Emsallerine kendi ilericiliğini göstermek isteyen ve bunu yapabilecek yeterli araçlara sahip olan herkes bunu kolayca başarabiliyordu; bunun için yapması gereken şey, evini, sıradan, rafine olmayan ölümlüleri hem şaşırtan hem de korkutan öncü-kuvvet sanatların en son icatlarıyla süslemekti. Bunu yapmakla aynı zamanda kendi zevkinin ileriliğini ispat etmiş ve kendisiyle kültürsüz ve zevksiz ötekiler arasındaki mesafeyi göstermiş oluyordu. Peter Bürger'e göre, avangard sanata öldürücü darbeyi işte bu olağanüstü ticari başarısı vurdu; şimdi artık "sanatsal piyasa" tarafından "kucaklanan" bir şey olmuştu. Aslında bu sanat toplumsal ayrım yaratmasını içinde taşıdığı tartışmalı yapısına borçluydu. Fakat işte tam da bu ayırma yetisinden dolayı, avangard sanat [en] istekli müşterilerini, kendi toplumsal pozisyonlarından emin olmayan ve kendilerini ayrıcalıklılığın tartışılmaz simgeleriyle donatmak isteyen, gözünü yukarılara dikmiş *arriviste* orta-sınıf arasında buluyordu. Birincil ve estetik yetisiyle avangard sanat yine eskiden olduğu gibi izleyenlerini şaşırtıyor, şok ediyor ve sersemletiyordu. Ancak öte yandan da tabakalara bölücü ve ayrım yaratıcı kapasitesi ile de, her geçen gün artan sayıda körü körüne hayranlar ve en önemlisi de alıcılar buluyordu. Evet, avangardın aynı anda hem arzuladığı hem de korktuğu teveccüh artık nihayet oluşmuştu (hatta bu sadece bir teveccüh değil, dinsel bir aşk ve tapınmaydı). Yalnız bu, hiç beklenmedik şekilde, arka kapıdan geliyordu. Bu, pek de öyle modernleştirme misyonunun

imrendirici zaferi olarak, başarılı dönüştürmenin somut bir tezahürü olarak değil, devralınmış kimlikleri kökünden şöken ve kimlik inşasını kökünden edilenlerin görevi sayan bir dünyada ayrıcalıklı pozisyonların taşınabilir ve satın alınabilir alametlerine sahip olmak için süren ateşli arayışın bir sonucu olarak gerçekleşiyordu. Artık avangard sanat (soylulaştırıcı etkisi ile) kendi öğretisine iman edenlerce değil, anlaşılmaz, kibar ve seçkinci olanın yansıtılmış şaşaasının tadını çıkarmak isteyen insanlar tarafından benimseniyor ve özümseniyordu.

Öte yandan ise, şu, her geçen gün biraz daha ortaya çıkıyordu: halkın teveccühü ve kabulü tuzağından kaçışın da kendi sınırları vardı. İnsan, er ya da geç, duvara toslamak durumundaydı: ihlal edilecek sınırlar ve kırılacak kalıplar asla sonsuz değildi. Umberto Eco'nun sözlerini izleyerek şunu söyleyebiliriz: boş ya da yakılmış tuvaller, silinmiş Rauschenberg resimleri, Yves Klein'in özel sergisindeki boş New York galerisi, Walter de Maria'nın Kassel'de kazdığı delik, Cage'in sessiz piyano kompozisyonu, Robert Barry'nin "telepatik sergisi" ve hiç yazılmamış boş şiir sayfalarıyla avangard maceranın doğal sınırına ulaşıldı. Sürekli devrim olarak yaşanan sanatların sınırı öz-yıkımdı. [Çünkü] bir noktada artık gidilecek hiçbir yerin kalmadığı bir an geliyordu.

Görüldüğü gibi son, avangard sanatın hem dışından hem de içinden geliyordu. Dünyevi olanın dünyası belli bir mesafede tutulmayı reddederken sonsuza dek yeni kalacak öteki-dünyasal mekanlar da bir yerde tükeniyordu. [Yani] şunu diyebiliriz: avangard sanatlar, *niyetleri itibariyle modern*, (hiç beklenmeyen ve fakat kaçınılmaz olan) *sonuçları itibariyle ise postmoderndi.*

Bugünkü postmodern düzenekte ise bir avangarddan söz etmek mümkün değildir. [Evet doğru,] bugün de şu ya da bu sanatçı, yüks·k modernliğin *Sturm und Drang* dönemlerini hatırlatan bir tutum takınabilir; fakat mevcut koşullar altında bu, bir tavırdan (posture) çok bir poz (pose) olacaktır. Bu, geçmişe ait anlamlardan sıyrılmış, hiçbir kehanette bulunmayan ve hiçbir yükümlülük taşımayan bir poz; ayaklanmadan ve hele hele de ruhsal direnişten ziyade bir gösteriş (panache) işaretidir. "Postmodern avangard"

deyimi kendi içinde çelişkili bir deyimdir.

Tarz ve türlerin çokluğu, artık zaman okunun bir arada yaşama uzamı üzerine yansıtılması değildir. Artık tarzlar ilerici ve gerici, ileriye bakan ve geçersiz diye ayrılmıyor. Bugün yeni sanatsal icatlar, eskiden kalmış olanları avlayarak onların yerlerine geçmek için değil, artık önüne gelenin katıldığı sanat sahnesinde kendilerinin de ayak basabileceği bir yer bularak ötekilerin arasına karışmak için yapılıyor. Artzamanlılığın (diachrony) yerini eşzamanlılığın (synchrony), ardıllığın yerini birlikte var olmanın ve tarihin yerini daimi bugünün aldığı bir düzenekte Haçlı Seferlerinin yerini de rekabet alıyor. Artık sahte-gerçeklerin tümünü boğmaya yazgılı olan bir ve tek gerçeğin savunusundan, kehanetlerinden ve misyonerlerinden söz edilemez. Artık eski ve yeni bütün tarzlar aynı stratejiyi uygulayarak yaşamaya haklarının olduğunu göstermek zorundalar. Çünkü bunların hepsi, -George Steiner'in unutulmaz deyişiyle- maksimum etki ve hazır tüketim için yaratılan bütün kültürel yaratılar için geçerli olan aynı yasalara tabidirler. (Arz fazlasının olduğu bir piyasada en önemli iş müşterilerin dikkatini çekmek; ikinci önemli görev ise dükkanların vitrinini en yeni ürünlerle süslemektir.) Rekabetin geçerli olduğu durumda grup faaliyetlerine, düşünce topluluklarına, hizaya sokulmuş ve hizaya sokan (disciplined-disciplining) okullara, velhasıl kutsal savaş dönemlerinin tipik öğeleri olan "birleşen güçler ve saflar"ın hiçbirine pek yer yoktur. Dolayısıyla da burada, kolektif olarak tasarlanan ve ilan edilen kural ve yasaların pek yeri yoktur. (Modern icatların *in spe* klasikler olması gerektiğini söyleyen Baudelaire'in buyruğuna kulak asmadan) her sanat eseri sıfırdan başlar ve soy yaratmayı pek düşünmez.

Filistinizm (cehalet taraftarlığı), kibirlilik, kabalık gibi kavramlar, ticari reklamın egemen olduğu günümüz kakofonisi ortasında garip ve yabancı kaçıyor. Eğer yenilik artık devrimle ilintili değilse, yenilikler artık ilerlemeye eşit değilse ve yeniliği reddetmek illa da cehaletçilikle ve gericilikle bağlantılandırılmıyorsa, bu durumda nasıl bir ayırıcı hat çizeceksiniz? İlerleme vizyonu, evrensel olarak kabul edildiği zaman, "Sanat nedir ve ne değildir?"

ya da "İyi ve kötü sanat nedir?" gibi sorulara nesnel görünen cevaplar verilmesini mümkün kılıyor ve kendi adına yapılan değerlendirmelere sarsılmaz bir otorite veriyordu. Ancak bu vizyon reddedildiği zaman ya da bundan kuşku duyulmaya başlanınca (tıpkı Howard Becker ya da Marcia Eaton'ın kuşkulandığı gibi) kişi, galerilerin ya da konser salonlarının göreli prestiji ve bunların sattığı sanat ürünlerinin göreli fiyatları kadar gayr-ı nesnel olan kendi yargılarına güvenmeye mahkum oluyor. (Aslında çoğu zaman bu iki ölçüt birbirine geçerek bir ölçüt haline geliyor.) Bugün artık tabakalaştırma/ayırma gücü sanatsal yaratılardan çok bunların izlendiği ya da satın alındığı yerlerle bunların satıldığı fiyatın elinde bulunuyor. Fakat tabii bu bağlamda sanat eserleri piyasada satılan öteki mallardan farklı değildir. Öyleyse postmodern, post-avangard evrende sanatların ayırt ediciliği için nereye bakılacaktır?

Avangard dönemin (ve daha genel anlamda da modernist hareketler döneminin) mirası, sanatların ve ilerleyen tarihin hücum kıtaları olarak sanatçıların imajıdır. Sanatsal avangard, işlerini devrimci bir faaliyet olarak yaşıyordu. (Avangard sanatçıların çoğunun, hem sol hem de sağın devrimci politikalarına karşı derin bir sempati beslediği, ruhani bir yakınlık duyduğu ve amaçlarını aynı saydığı, belli bir politika ne kadar radikal ve hatta totaliter olursa bunun o kadar derin ve coşkulu olacağını öngördüğü çok iyi bilinen ve belgelenen bir gerçektir. Ancak geriye dönüp bakıldığında bunun, karşılık görmemiş bir aşkın hikayesi olduğu görülüyor: Siyasal devrimciler, doğal olarak, parti disiplini üzerinde ilke ve kurallar öngören herkese kuşkuyla bakıyorlardı. Dahası, sanatçıların seçkinci öneğilimleri, avangardın yıkmaya yeminli olduğu "avam zevk"i övmeye daha yatkın olan politikacıların kitle desteğini almak için verdikleri mücadeleyi, olsa olsa, baltalardı.) Sanatın, toplumsal gerçekliği, tek başına gerçekliğin girmesinin zor olduğu bir kalıba sokması ümit ediliyordu.

Halbuki günümüz sanatları toplumsal gerçekliğin şekli ile neredeyse hiç ilgilenmiyor. Daha doğrusu bunlar kendilerini nevi şahsına münhasır gerçeklik durumuna, burada kendi kendine yeten bir gerçekliğe yükseltiyor. Bu bağlamda sanatlar, bir bütün olarak

postmodern kültürün -Jean Baudrillard'ın deyimiyle, bir *temsil* (representation) kültürü değil bir *taklit* (simulacrum) kültürü olan postmodern kültürün- içinde bulunduğu durumu paylaşıyor. Bugün sanat, pek çok alternatif gerçeklikten sadece biridir (ve, tersinden söylersek, toplumsal gerçeklik denen şey pek çok alternatif sanattan sadece biridir). Ve burada her bir gerçeklik, kendi kendini ispatlamak ve doğrulamak için kullandığı kendi zımni varsayımlarına ve açıkça ilan edilen prosedür ve mekanizmalarına sahiptir. [Dolayısıyla da] bu birçok gerçeklik arasında hangisinin "daha gerçek" olduğunu, hangisinin birincil hangisinin ikincil olduğunu ve hangi birinin diğerlerinin doğruluk ya da yeterliliğinin ölçülmesinde kullanılacak referans noktası ve ölçüt olacağını sormak her geçen gün biraz daha zorlaşıyor; buna karar vermek ise daha da güçleşiyor. Bu türden sorular, alışkanlıktan dolayı sorulmaya devam etse bile, aranan cevap için araştırmaya nereden başlanacağı açık değildir. (Baudrillard'ın vurguladığı gibi, taklit aldatıcı ya da sahte [bir] yapmacıklık değildir; daha çok, hastanın acılarının tamamen gerçek olduğu ve [dolayısıyla da] hastalığının da gerçek olup olmadığının sorulmasının anlamsızlaştığı psikosomatik hastalığa benziyor.)

Postmodern sanatlar, sanat-dışı gerçeklikten büyük ölçüde bağımsızdır; bu, modernist seleflerinin ancak hayal edebilecekleri bir bağımsızlık derecesidir. Fakat bu emsalsiz özgürlüğün bir bedeli vardır: bu bedel, dünya için yeni izler sürme özleminden vazgeçmektir. Bu, sanatların gerçek ya da farazi "toplumsal faydalarını" yitirmesi sorunu değildir. Schoenberg, faydalı olan hiçbir şeyin sanat olamayacağını söyleyerek Gautier'nin "sanat sanat içindir" sloganını uçsallaştırmıştı. Fakat bu uçsal biçimiyle bile bu ifade, sanatların, "faydalı sanatlar" kavramının aşikar anlamından sıyrıldığı postmodern düzenekteki durumunu tam olarak yakalayamıyor. Çünkü bugün artık sanatlar alanında faydanın varlığı ya da yokluğunun nasıl anlaşılacağı açık değildir. Aynı şekilde sanat-dışı gerçeklik bağlamında da faydalılık-zararlılık meselesi çok tartışmalı bir hale geldi.

Diğer bir deyişle, postmodern düzenekte sanatların kazandığı

özgürlük pek öyle Gautier'nin postülasının başarısı değildir. Bağımsızlık illa da özerklik demek değildir; halbuki "sanat için sanat" sloganı tam olarak özerklik -toplumsal yaşamla bağları koparmak ve kendi yolunu kendisi çizme hakkını teslim etmek değil, öz-yönetim ve öz-doğrulama hakkı- talep ediyordu. Baudrillard'ın dediği gibi, sanat eserinin önemi bugün reklam ve ünle ölçülüyor (hitap ettiği kitle ne kadar büyükse sanat eseri de o kadar büyük oluyor). Yaratının büyüklüğünü belirleyen şey imgenin gücü ya da sesin işitilme gücü değil, -sanatçının kontrolü dışında faktörler olan- röprodüksiyon ve kopyalama makinelerinin verimliliğidir. İşte Andy Warhol -"orijinal" kavramını tamamen ortadan kaldıran ve ta en baştan kopyalar üreten teknikler icat ederek- bu durumu kendi eserlerinin ayrılmaz bir parçası yaptı. Sonuçta önemli olan, neyin kopyalandığı değil, kaç kopyanın satıldığıdır.

Avangard, bütün bu gelişmelerde kendi düşüncelerinin doğurduğu sonuçları tanımayacaktır; fakat bir sosyolog onun eylemlerinin doğurduğu (tabii ki öngörülemeyen) sonuçları görebilir.

VIII

Sanatın anlamı ve anlam sanatı

Çağdaş kültürün iki müstesna analist ve pratisyeni olan Michel Foucault ile Pierre Boulez, yeni müziğin anlamını ve bunun kamu tarafından kavranışını tartışmak üzere 1983'te bir araya geliyorlar.[1] Foucault diyor ki:

> Genel olarak çağdaş kültürle müzik arasında yalın bir ilişkiden söz edilemez; ancak müziğin çoğulluğu bağlamında az çok hayırlı bir hoşgörüden söz edilebilir. Her bir [müzik] var olma "hakkı"na sahip ve bu hak bir değer eşitliği olarak algılanıyor.

---

1. John Rahn'ın "Contemporary music and the public" başlığı altında yaptığı İngilizce çevirisi *Perspectives of New Music*'te (C. 24, 1985) çıktı ve Michel Foucault'nun *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-84* (der. Lawrence D. Kritzman, Londra: Routledge, 1988) adlı kitabında yeniden yayımlandı, s. 314-22.

Boulez de, gerçekten de günümüzde herhangi bir duruş almadaki ketumluğun, çoğulculuğun genel bir kabul olarak alınmasının ve zamanımızı tanımlayan belli bir liberal cömertliğin, "Her şey iyidir, hiçbir şey kötü değildir; hiçbir değer yoktur ancak herkes mutludur" gibi bir durum yarattığını kabul ediyor. Ancak, diyor Boulez, "Olmak isteyeceği kadar özgürleştirici olan bu söylem, tam tersine, gettoları güçlendiriyor; özellikle de eğer bir kişi zaman zaman ötekilerin gettolarına uğruyorsa [bu durumda bu söylem] bir gettoda bulunduğu için o kişinin vicdanını rahatlatıyor." Hoşgörüsüzlük öldürebilir; fakat hoşgörü de, evet daha insaflı olsa bile, soyutluyor: bir müzik türünü diğerinden, bir sanatçıyı öbüründen, ve müzik ve sanatçıyı da izleyicilerinden soyutluyor.

Yeni müziğin taşıdığı anlam ne olursa olsun bu dinleyenleri tarafından kolayca kavranamıyor. Boulez bunun nedenini şöyle açıklıyor:

> Klasik ve romantik müzikte ... kişinin tabi olduğu şemalar var ve bu şemalar eserin kendisinden bağımsız olarak izlenebiliyor... Bunlar, sinyallerin faydalılığı ve güvenliğine sahiptir ve bir parçadan diğerine, daima aynı görünüm ve işlevlerle tekrarlanırlar. [İşte] bu [kendilerini tekrarlayarak] güven yaratan öğeler gittikçe "ciddi" müzikte yok oluyor... Müzik yapıtları, herkes tarafından *a priori* kabul edilen herhangi bir kılavuz şemaya indirgenemeyen eşsiz/tekil olaylar olma eğilimindedir.

Boulez şunları da söylüyor: müzik eğitimi -ki, hemen belirtelim, her zaman için bir kural-izleme ve kalıp-kabulü eğitimidir- anlamaya destek değil köstek olan bir şeydir; burada, idarenin nizami kalıplarının promosyonu ile ünlü büyük organizasyonların uygulamalarında gözlemlenen "eğitimli yetisizlik"e benzer bir fenomenden söz edilebilir. Paradoksal olarak (ya da sonuçta hiç de paradoksal olmayarak), kendilerini engellenmemiş ve dolayısıyla da dikkatle dinleme yetisi daha çok olarak gören kişiler yeniler, müziğe "yabancı olanlar" amatörler oluyor... Foucault bu açıklamaya katılıyor:

> Her bir dinleti kendisini bir olay olarak sunuyor... [Dinleyicinin] bunu tanımasına imkan veren hiçbir ipucu yok. Dinleyici bunun oluşu (mu)nu dinliyor. Bu çok zor bir dikkat biçimidir ve klasik müziğin tekrarlanan dinletileriyle örülen aşinalıklarla çelişki arz ediyor.

Gerçekten de yeni "ciddi" müzik, "kanal cızırtısı"nın -mesajın ulaştırılması sırasında karşılaşılan güçlüğün- en uç ve radikal örneğini sunuyor. Fakat bu durum, genelde çağdaş sanatın geniş bir kesim tarafından kabul edilen sıkıntısını keskinleştirmekten ve daha bir görünür kılmaktan başka bir şey yapmıyor. Ludwig Wittgenstein bir "özel dil"in imkansızlığını açıkça göstermiştir. Bir dili yaratan şey, belli işaretler ve anlamlar arasındaki zorunlu bağlantıların toplumsal kabulüdür. Ancak öyle görünüyor ki çağdaş sanat, her şeyden çok, bu toplumsal kabulün, öğrenmenin ve eğitimin "zorunlu" bağların şemalarına oturttuğu her şeye meydan okumak, bunları reddetmek ve altüst etmekle uğraşıyor. Her sanatçı ve her sanat yapıtı, olmayacak duaya amin dercesine, özel yeni bir dil yaratmaya ve bunu gerçek ve resmi bir dil, bir iletişim aracı haline dönüştürmeye çalışıyor; fakat, tam da kurulan düş gerçekleşmeye yaklaşınca, panik halinde, henüz anlayışın evcilleştirmediği yeni bir yabaniliğe geri dönüyorlar... François Lyotard'ın ifade ettiği gibi, modernliğin başlangıcından bu yana sanatlar "yüce"yi temsil etmenin yollarını aradılarsa -ki "yüce" doğası itibariyle temsili reddeden bir şeydir- modern sanatçıların yüce arayışı da "nostaljik bir estetik" oluşturdu. Bunlar temsil edilemeyeni sadece bir "boş içerik" olarak varsaydılar. Halbuki postmodern sanatçılar temsil edilemeyeni bizzat sunumun içine yerleştirmeye çalışıyorlar. Fakat bu çabanın da kendi sonuçları oluyor:

> Postmodern bir sanatçı ya da yazar, bir filozofun durumunda bulunuyor: yazdığı metinler ve icra ettiği eserler, ilke olarak, önceden kabul edilmiş kurallar tarafından yönetilmiyor. Bunlar, bilinen kategoriler uygulanarak kesin bir yargıya tabi tutulamaz. [Zaten] bu metin ve eserlerin aradığı şey bu kurallar ve kategorilerdir. Yani sanatçı ve yazarlar, *yapılmış olacak* olan şeyin kurallarını belirlemek için, ellerinde kural olmadan çalışıyorlar. Dolayısıyla da eser ve metinler bir

> olay niteliği taşıyorlar; meydana gelişleri yaratıcıları için çok geç oluyor ya da -ki bu da aynı şey demektir- bunların gerçekleşmesi her zaman için çok erken başlıyor. [Yani] postmodernin önceki gelecek zaman çatısının paradoksu içinde anlaşılması gerekiyor.[2]

Eserin inşa edildiği kurallar sadece *ex post facto* (olay olduktan sonra) bulunabilir (tabii eğer bulunabilecekse); yaratma faaliyetinin sonunda ve de okuma ve incelemenin sonunda. Çünkü her bir yaratım eylemi eşsizdir, önce yaşanmış bir örneği yoktur ve hiçbir öncülüne gönderme yapmaz. Öncüllerine gönderme yapmasının tek biçimi onlardan söz etmektir, yani onların bulunduğu orijinal yerlerden alıntılar yapmak ve dolayısıyla da, bunları teyit etmek yerine, bunların orijinal anlamlarını bozmaktır. Kurallar, okuyucu, izleyici ya da dinleyicinin gözleri, kulakları ve zihinleriyle her bir ardıl karşılaşmasında, daima inşa, aranma ve bulunma halindedir; her zaman benzer bir eşsiz biçimde ve aynı şekilde eşsiz bir olay olarak. Böyle kuralların bulunduğu formların hiçbiri, yetkiyle donatılmış ya da doğru olarak kabul edilmiş herhangi eski bir norm ya da temayül tarafından önceden belirlenmez. Aynı şekilde, *ad hoc* (sadece bulunduğu durum için geçerli olarak) bulunan ya da tanımlanan bu tür kurallar gelecek okumalar için bağlayıcı değildir. [Yani] hem yaratım hem de alımlama daimi birer keşif sürecidir; ve bu keşif, asla keşfedilecek her şeyi keşfedecek ya da tamamen farklı bir keşfi imkansız kılacak bir biçim keşfedecek bir keşif değildir... Postmodern sanatçının işi, seslendirilemeyeni seslendirme ve görülemeyene somut bir şekil verme gibi kahramanca bir iştir. Fakat aynı zamanda da, (anlamların ve bunların ifadelerinin toplumsal olarak meşrulaştırılmış kurallarını onaylamaya yanaşmayarak) birden fazla ses ya da şeklin mümkün olduğunun gösterilmesi ve dolayısıyla da, aynı zamanda anlam-yaratım süreci olan sonsuz yorumlama sürecine katılınması için yapılan ebedi bir davettir. Bundan birkaç ay önce Bodo seminerinde Maaretta Jaukkuri'nin yaptığı yerinde tespitle, sanat eserinin anlamı sanatçı ile

2. François Lyotard, *Le Postmoderne explique aux enfants: Correspondance 1982-85* (Paris: Galilée, 1988), s. 30-31.

izleyici arasında bir yerde duruyor.

[Burada] geriye dönülerek, görsel sanatlarla bunların temsil ettiği varsayılan "gerçeklik" arasındaki -ya da, daha doğrusu, görsel sanatlarla, gözlemlendiği zaman, sanatsal yaratının "temsili" statüsünü teyit eden konvansiyonel kural ve simgeler kümesi arasındaki- göbek bağını koparma bağlamındaki bu yeni yorum özgürlüğünün izi sürülebilir (ki bu özgürlük günümüzdeki resim ya da heykellerin izleyicilerinin gözü önüne astıkları bir şeydir). Kabul edelim ki, modern sanat, ta doğuşundan bu yana, -bütün bir geleneğin yetkisini küstahça yok sayarak, temsilin devralınan araçlarını reddederek, sürekli olarak yeni kodlar ve yeni teknikler peşinde koşarak, dünyayı algılamanın konvansiyonel/alışılmış yollarına meydan okuyarak ve de nesnelerle bunların imgesi olarak kabul edilmesi gereken şeyler arasında yeni bağlar kurarak- miras alınan kural ve simgeleri yerle bir etti. Ancak yapmadığı bir şey vardı; böyle bir temsilin değerini sorgulamadı. Modern sanatçıların yaptıkları her şey daha öncekinden daha iyi bir temsilin kanatları altında yapıldı ve mevcut konvansiyonlar tarafından sadece yalanlanan ya da geçici olarak gizlenen "tek hakikat"e daha da yaklaşma saiki tarafından güdülendi. Sürekli devrim dönemindeki ardıl atılımların her biri, büyük bir telaşa, keskin manifestolara ve inanç bildirilerine yol açtı; bunların hepsi de, bundan sonra hakikat peşinde koşanlara rehber olacak olan yeni gerçeğin ve yeni ilkelerin keşfi ve bunların çok yakında egemen olacağı iddiasında bulunuyorlardı. Halbuki çağdaş sanat artık "temsil (etme)" ile uğraşmıyor. Sanat eseri tarafından yakalanması gereken gerçeğin "orada bir yerde" -sanat-dışı ve sanat-öncesi gerçeklikte- saklandığını, bulunmayı ve kendisine sanatsal anlam yüklenmesini beklediğini varsaymıyor. [İşte], doğruluk değerinin ister gerçek isterse de farazi fakat illa da yüksek yargıcı olarak "gerçeklik"in otoritesinden bu şekilde "kurtulan" sanatsal imge, sürekli anlam-yaratımı telaşı içinde, bütün bir insanlık dünyasının geri kalan kısmı ile aynı statüde olduğunu düşünüyor (ve bu statüsünün tadını çıkarıyor!). Çağdaş sanat, yaşamı reddetmek yerine bunu kendi içeriğine katıyor. Jean Baudrillard'ın işaret ettiği gibi, "ayrıcalıklı

hiçbir nesne yoktur... [S]anat eseri kendi uzamını kendisi yaratır." İmgeler temsil değil *taklit* ediyor; ve "taklit [de], ortalıkta hiçbir göndermenin kalmadığı dünyaya, göndermesiz gönderme yapıyor". Sanat yalnızca imgeler yaratmıyor; aynı zamanda bu imgelerin anlamlarını da yaratıyor; "anlamsız ve hiçbir kimliği olmayan bir şeye bir anlam ya da bir kimlik duygusu veriyor".[3]

Dolayısıyla sanat ve sanat-dışı gerçeklik, aynı anda hem anlam kıtlığı hem de anlam bolluğu mutluluğunu/belasını yaşamasıyla ünlü bir dünyada, anlam-yaratıcılar ve anlam-taşıyıcılar olarak aynı zemin üzerinde işliyor. Artık bütün bir yaşam deneyimi alanına kuşbakışı bakan, bu deneyimin bütününün görülebildiği, taslağının ve kalıbının çıkarıldığı ve dolayısıyla da bazı anlamların gerçek olarak yüceltilebileceği ve ötekilerin de takkeleri düşürülerek yanlış ya da hayali olduklarının anlaşılabileceği bir nokta bulunmuyor. Böyle bir dünyada bütün anlamlar, ebedi olarak tartışma, müzakere, yorumlama ve yeniden yorumlamaya açık olan önerilerdir. Hiçbir anlam nihai olarak tanımlanmıyor ve bir defa tanımlanan hiçbir anlam ebediyen geçerli olmuyor. Yani, bizim dünyamızda işaretlerin anlam peşinde oradan oraya koştukları, anlamların da işaret arayışına sürüklendikleri, evlendirme dairelerinin feshedildiği ve evlendirme memurunun işlevlerinin ise denetim dışı bırakıldığı söylenebilir. Bu koşullar altında hem evlilik hem de boşanma oranları görülmedik ölçüde yükseliyor. Ve -artık kutsal olmayan- evliliklerindeki işaret ve anlamları birleştirmeye çalışan profesyonel çöpçatanların rolü de yeni baştan değerlendirilmelidir.

Polonyalı parlak bir çağdaş/postmodern sanat analisti ve yo-

---

3. Jean Baudrillard, "The work of art in the electronic age", *La Sept* röportajı ve "Fractal theory", Nicholas Zubrugg röportajı. Metinlerden yapılan alıntılar *Baudrillard Live:* Selected Interviews'de (der. Mike Gane, Londra: Routledge, 1993) yeniden yayımlandı, s. 147, 165. Taklit konusunda Baudrillard şunları söylüyor: "Taklit artık bir yerin/toprağın, göndergesel/göndergeli bir varlık ya da bir (t)özün taklidi değildir. Bu, gerçeklikte hiçbir kökene sahip olmayan bir gerçek'in, bir hiper-gerçek'in modeller yoluyla genelleş(tiril)mesidir. Artık toprak ne haritadan önce geliyor ve ne de ondan sonra yaşayabiliyor. Dolayısıyla da harita, toprağı öncelleyen, toprağı doğuran şey oluyor (suretlerin/taklitlerin öncellemesi, *precession of simulacra*)." Bkz. Jean Baudrillard, *Selected Writings,* der. Mark Poster (Cambridge: Polity, 1988), s. 166.

rumcusu olan Anna Jamroziak şu yerinde öneriyi yapıyor:

> Duyum ve anlamları emmeye hazır olan sanatsal imgeler, çağdaş izleyicinin karşısına hayalet olarak çıkıyor: bunlar, hem kendi kendiliklerinden hem de içinde bulundukları ve yaratıcıları ve yorumlamaya eğilimli alıcıları sayesinde tezahür ettikleri bağlar anlamında hilekar ve gergin, şaşırtıcı ve ayartıcıdırlar...
> Postmodern imgelerin yazarı (author), bir yaratıcıdan çok bir animatör ya da icracıdır... Böyle bir yazarlık (authorship), süreci başlatma eylemini içeriyor. Fakat bu şekilde başlatılan süreç, somut bir formda nihai bir nesnelleşme noktasını hedeflemiyor; bunun yerine, pek çok yol boyunca özgür ve delişmen bir biçimde koşuyor ve buralarda natamam ve açık-uçlu kalıyor...[4]

[Yani] diyebiliriz ki, postmodern sanatın anlamı, anlam-yaratımı sürecini taklit etmek ve bu sürecin kesintiye uğramasını önlemek; anlamın asli çoksesliliğine (polifoni) ve bütün yorumların muğlaklığına karşı uyanık olmak; ve bu süreç devam ederken herhangi bir noktada bulunan bulgunun, imkanlar ırmağının akışını kesen buzlu bir kural haline gelmesini önleyen bir tür entelektüel ve duygusal antifriz görevi yapmaktır. Postmodern sanat gerçekliği denenmemiş olanakların mezarlığı olarak onaylamak yerine, anlamların ebediyen natamamlığını ve dolayısıyla da imkan alanının özsel tükenmezliğini açığa çıkarıyor. Hatta burada bir adım daha ileri gidilerek, postmodern sanatın anlamının anlamın yapısının sökülmesi, daha doğrusu anlamın gizinin açığa vurulması olduğu bile söylenebilir. Bu giz, modern teorik pratiğin var gücüyle gizlemeye ya da yalanlamaya çalıştığı bir gizdir. Bu anlam ise, ancak ve sadece yorum ve eleştiri sürecinde "var olan" ve bu süreçle birlikte ölen bir anlamdır.

İşte -sıkça dile getirilen (özellikle de Habermas tarafından) muhafazakarlık suçlamalarının tersine- postmodern sanatı yıkıcı bir güç yapan şey budur. Bu tür suçlamalar, ilerlemeyi özde daha yüce bir düzenin takdimi, olanakların geçerli ve geçersiz biçiminde ayrılması, daha fazla değişimin ya uygunsuz ya da illegal olduğu bir

4. Anna Jamroziak, *Obraz i Metanarracja: Szkice o postmodernistycznym obrazowaniu* (Varşova, Instytut Kultury, 1994), s. 49-50.

duruma doğru gidiş olarak gören modern, Thanatos-güdümlü bir ilerleme kavramından yola çıkıyorlar. Böyle bir kavramsallaştırma ışığında, muteber herhangi bir çözüme bağlı kalmayı şiddetle reddeden ve her bir iletişim kanalının tam da ortasına parazit sokmakta ısrar eden postmodern sanat muhafazakar görülebilir. Sonuçta bu postmodern sanat, ahenksizliği bitirme ve çokseslililiğin (polifoni) ve imkanların sonsuzluğunun yaşadığı ve yaşamaya da devam ettiği bir yerde konsensüsü egemen kılma yolundaki tüm umutları küçümsüyor. Halbuki muhafazakarlık sadece bu kavramsallaştırmanın gözünde varlığını sürdürüyor...

Gerçekten de yaşam kalitesinin ölçütü olarak düzen ve konsensüsün yerini özgürlük aldığı zaman postmodern sanat büyük bir başarı kazanıyor. [Çünkü] bu sanat, muhayyileyi uyanık tutmak ve dolayısıyla da imkanları canlı ve genç tutmak suretiyle özgürlüğü arttırıyor. Aynı şekilde inançları akışkan yaparak da özgürlüğe destek oluyor; çünkü böylece inançlar ölü ve körleştirici kesinlikler haline gelemiyor. Polonyalı estetik felsefecisi Piotr Kawiecki çağdaş sanat deneyiminden yola çıkarak, alışılmış akla meydan okumayı sanatsal faaliyetin tam da ortasına yerleştiriyor:

> Hiç kuşkusuz sanatsal kültür alanının içine bu fragman [da] giriyor; bu alanın yaratıları, mevcut estetik-simgesel uyanıklık bağlamında tam olarak anlaşılamaz ve işte "sanat" isminin ayrıldığı şey bu fragmandır. Biz buna hükmetmekle bütün bir sanatın, genel estetik algılama için anlamı belirsiz olan sanatsal kültürün tam da bu fragmanını oluşturduğunu kabul ediyoruz.[5]

Kawiecki burada Hans Gadamer'in düşüncesini geliştiriyor. Gadamer, izleyicileri, hem o zamana dek öğrendikleri kurallara hem de akıllarında tuttukları görme alışkanlıklarına meydan okuyan yeni ve orijinal "ruhsal düzenleyici enerji" ile yüzleştirmek yerine, bir sanat objesinin sırf bunların estetik eğitim kurallarını akla getirmesinin ya da başka sanatçıları hatırlatmasının bir suç olduğunu söylüyor. Çok doğru bir tanımlamayla "müjdeci" olarak nitelen-

5. Piotr Kawiecki ve Romuald Piekarski, *Zagaadnienia Estetyki Wspolczesnej: Sztuka-Wartosci-Poznanie* (Gdansk: Gdansk University Publishers, 1994), s. 33.

dirdiği (ki onun "gelecek kuşakları meşgul edecek sorunları" gördüğüne işaret ediyor) René Magritte hakkında Susan Gablik kendisine şunları söylüyor:

> Doğrudan doğruya gizem uyandırmadıkları sürece ... zihnin bütün olası eylemleri birbirlerinden farksızdır. Zihinsel güç, o ana kadar aşina olarak gözüken şeylerin gizemini ortaya çıkararak kendi kendisini ifşa ettiği zaman resim (sanatı) bu berraklık ya da deha anını açıkça gösteriyor. Bu berraklık anı, Magritte'e göre, hiçbir metodun ortaya çıkaramayacağı bir şeydir.[6]

[Söz konusu olan şey] sadece yeniden üretilecek ve ispat edilecek şemaların, öteki sanatçılar tarafından daha önceden zaten ortaya konan ve insanların güvenle takip edebilecekleri yolların ya da anlamları ifade etme ve bunları okumanın bildik konvansiyonlarının yokluğu değil, aynı zamanda da, bunlara ek olarak, yeni anlamlara ve bunları ifade etme biçimlerine ulaşmada kabul edilmiş ve güvenilir metotların da yokluğudur. Yani, postmodern sanatçıların veresiye yaşamaya mahkum oldukları söylenebilir: Kendi eserleriyle ortaya çıkan pratik, bırakın "estetik değer"i, bir "toplumsal olgu" olarak bile mevcut değildir; ayrıca ileride böyle olacağını önceden kestirmenin de hiçbir yolu yoktur. Sonuçta bir kişinin geleceğe güvenebilmesinin tek koşulu, geçmişin bugünün uymak zorunda olduğu otoriteye sahip olmasıdır. Bu da böyle olmadığına göre sanatçıların önünde tek bir olanak kalıyor: *deney yapma.*

Ancak -Polonyalı önde gelen bir sanat felsefecisi olan Anna Zeidler-Janiszewska'nın çok güzel bir biçimde gösterdiği gibi- bunların kaderi olan deney, anlamların, ifade yollarının ve metotların kaderini paylaşıyor: geçmişten devralınan ve kurumsallaşmış deney düşüncesini ret ve altüst ediyor. Geleneksel olarak deneyler, test etmek istedikleri bir teorinin kılavuzluğu altında oluşturuluyordu. Bu teoriyi doğrulama ya da teyit etme amacına hizmet ediyorlardı ve dolayısıyla da süreğen ve kolektif faaliyetin zorunlu evreleri ve ayrılmaz parçasıydılar. Önlerinde hepsinin okuyabi-

6. Suzi Gablik, *Magritte* (New York: Thames & Hudson, 1985), s. 75, 72.

leceği işaret levhalarının bulunduğu çok iyi tanımlanmış bir yol boyunca birçoğu ne eksik ne fazla tam bu adımları atıyorlardı. Halbuki bugün deneyle kastedilen şey tamamen farklı bir faaliyettir. Deney yapan sanatçı karanlıkta çalışıyor; henüz varlığı doğrulanmamış ve aynı zamanda da şimdi kendisinin çizdiği haritadan doğması garanti olmayan bir toprağın taslak halindeki haritasını çiziyor. Deney yapmak risk almak demektir; hem de tek başına, kişinin kendi sorumluluğuyla ve de estetik gerçekliği olan sanatsal olanağın tek şansı olarak sadece kendi vizyon gücüne güvenerek risk almak. Zeidler-Janiszewska'nın kendi sözcükleriyle söylersek,

> dış dünyaya direnmek, konsensüsü yıkmak ve, deney yoluyla, araçsallaştırılmış, dilbilimsel-bilgisel (linguistic-informational) aklın kendine uygun olarak biçilmiş "kültür politikası" ile öngöremediği olanakları/olabilirlikleri genişletmek, [tıpkı geçmişte modern sanatçıların olduğu gibi, bugün postmodern sanatın da görevidir]. [Fakat burada] gelecekteki konsensüs umudunun yerini nihai ve indirgenemez farklılaşmaya övgü alıyor. Farklılığa yönelik adalet ancak olumsuz bir biçimde gerçekleştirilebilir ve dolayısıyla da totallik vizyonu olmadan yapılmaya mahkumdur. Kültür, metafiziğin ve bunun ideolojik uzantılarının hapishanesinden kurtarılmalıdır.[7]

Bu görev bugün de aynen modernist-avangard dönemde olduğu gibi güçtür; fakat şimdi sanatçılardan daha fazla cesaret ve kararlılık istiyor. Yalnız muhalif, eylemlerini artık yeni kolektivite tarafından ödüllendirilme umudu olmadan yapmak durumundadır. Postmodern sanatçılar da tıpkı selefleri gibi birer "avangard"dır; ancak bu, modernistlerin kendi rollerini nasıl tanımladıkları ve bu rollerinin nasıl görülmesini istediklerinden çok farklı bir avangardlıktır. Kısaca şunu diyebiliriz: Eğer modernist avangard, "yeni ve ileri" bir konsensüse giden bir yolun izini sürmekle uğraşıyorduysa, postmodern avangardizm, sadece mevcut ve ge-

7. Anna Zeidler-Janiszewska, "Oblicza eksperymentowania: O awangardowych impulsach w kulturze wspolczesnej", *Czy Jeszcze Estetyka? Sztuka wspolczesna a tradycja estetyczna,* der. Michal Ostrowicki (Krakow: Instıtut Kultury, 1994), s. 44.

çiciliği kabul edilen konsensüs biçimine meydan okumak ve bunun kökünü kazımakla kalmıyor, aynı zamanda da gelecekte evrensel ve dolayısıyla da boğucu herhangi bir ittifakın/anlaşmanın olabilirliğini ortadan kaldırıyor.

Michel Foucault, eleştirel ve özgürleştirici potansiyeli olan iki tür strateji ayrımsıyor: "Bir kişi, ya kendisini genel olarak gerçeğin/hakikatin analitik felsefesi olarak sunacak olan eleştirel bir felsefeyi tercih edebilir; ya da, kendimizin ve şimdinin ontolojisi biçimini alacak bir eleştirel düşünceyi benimseyebilir."[8] Burada şunu önermek istiyorum: postmodern sanatçılar, kültürel durumun zoruyla (tabii eğer kendi kasti tercihlerinin zorlamasıyla değilse), kendilerini aynı anda bu iki eleştirel stratejinin içinde buluyorlar. Bunların çalışmaları, gerçeğin soruşturulması ile öznel olarak yaşanan bugünün soruşturulmasının bir araya geldiği, birbirlerini bilgilendirdiği ve desteklediği kesişme noktasında bulunuyor.

İzin verirseniz burada birkaç örnek vermek istiyorum; bu örneklerin hepsi de, Norland'da (Norveç) Maaretta Jaukkuri tarafından üstlenilen ve kendisi, arkadaşları ve görevlendirdiği sanatçılar tarafından yürütülen muhteşem *Artscape* inisiyatifindendir.

Önce Tony Cragg tarafından, Bodo körfezinin sarp ve engebeli peyzajında işlenen kocaman kaya parçalarını ele alalım. Kayaların her biri, farklı çaplardaki matkaplarla, çapraz olarak birçok yönden delinmiş. Delinmeyle ortaya çıkan patikalardan kocaman kayaların içine doğru baktığınızda karşınızda sıradağlar, vadiler, doruklar ve boğazlarla süslü muhteşem ve nefes kesici bir peyzaj görüyorsunuz. İçeride peyzaj, her yerde peyzaj... Peyzaj içinde sanat, sanat içinde peyzaj? Bir peyzajın peyzaj olduğu nasıl anlaşılır? İnsan gözünün marifeti, kendi mantığı içinde, insan elinin marifetinden bu kadar farklı mıdır? Burada hakikatin ontolojisi ile bizim kendi ontolojimiz bir araya getiriliyor. İki soru(n) iç içe geçerek bir soru(n) haline geliyor; hiçbiri, diğeri hesaba katılmadan cevaplanamıyor. Dünyanın gerçeği ile sakininin (yoksa taşıyıcısının ya da büyücüsünün mü?) eseri harmanlanıyor. Aynı zamanda da

8. Michel Foucault, "The art of telling the truth", *Politics, Philosophy, Culture*'daki Alan Sheridan'ın çevirisinden alıntı, s. 95.

görünmeyen birlikleri içinde yüzleşilmeyi istiyorlar.

Ya da gururla Skjerstad gölü ve tepelerine hakim olan, Kristjan Gudmundsson'un dev, ağır ve taşınamaz *Protractor*'una (İletki) bakalım. Her çocuğun bildiği gibi iletki/açıölçer, "dış" dünyadaki çizgiler, yüzeyler arasındaki açıyı ve şeylerin eğim ve sapmalarını ölçmede kullanılan bir araçtır. İletkinin kullanıldığı her bir faaliyet şu varsayımları doğruluyor: Şeylerin kendi nitelikleri vardır; bu nitelikler, şeylerin ayrılmaz sıfatlarıdır; ve işte bize, yani iletkiyi kullananlara düşen görev de bu sıfatların neler olduğunu ortaya çıkarmaktır. Skjerstad iletkisi de bütün bu görevleri yapıyor; hem de yapıldığı taşın sağlam ve heybetli otoritesiyle. Fakat bakınız, iletkinin dibinde dar ve sadece bir insan gözüne tekabül edecek genişlikte çok küçük bir delik açılmış. Bu delikten baktığınız zaman bakışınızla, sizin görüşünüz ve bunu takip eden dikkat(iniz) tarafından önceden seçilen ve şekillendirilen bir resmin yaratıldığını göreceksiniz... Öyleyse, sizin baktığınız şeylerin nitelikleri nereden geliyor? Evet doğru, buradaki taştan yapılma iletkinin bastırıcı ve nüfuz edilemez ağırlığı karşısında gözünüzün keşif gezisi için fazla bir alan kalmıyor; fakat bu ağırlık içine açılan küçücük bir delik bile, bunun egemenliğine gölge düşürmeye, hükümranlığıyla alay etmeye, bütün bir otorite (authority) ve yazarlık (authorship) sorununu yeniden eritme potasına atmaya yetiyor... Yine gerçeğin ontolojisi bizi öznenin ontolojisine götürüyor. Bunların karşılaşmasından eleştirel içgörü doğuyor.

Ya da Saltdal yakınlarındaki bir tepenin yamaçlarına kazılan, Gediminas Urbonas'ın *Four Expositions*'ına (Dört Serimleme/ Sergi) bir göz atalım. Burada, yol düzeyinden 10-15 metre yükseğe dört tane konteyner yerleştirilmiş. Buradan geçen arabalar duruyor ve meraklı sürücüler bu konteynerlerin içinde ne olduğunu görmek için tepeye tırmanıyorlar. İçlerine bakanlar bunların üçünün içinde bazı nesneler -özellikle yapılmış bir *objet d'art*, bir hazır nesne, bir de bulunmuş bir nesne- bulunduğunu, dördüncü konteynerin boş olduğunu görüyorlar. Şaşıran izleyiciler zamanlarını en çok boş olan üzerinde düşünerek geçiriyorlar. Evet burada hiçbir şeyin olmadığı gün gibi ortada; fakat bu hiçbir şeyin fazlasıyla anlamı var

ve belki de öteki konteynerlerin anlamlarından daha derin ve göz açıcı anlama sahiptir. Bu hiçbir şey, öteki anlamları sorguluyor, yeniden değerlendiriyor ve yeniden gözden geçiriyor. İnsan artık biliyor ki, tıpkı dördüncü konteynerin boşluğu gibi öteki şeyler de, anlamlarını bir serimleme/sergi olma olgusuna borçlular. Şunu da biliyorsunuz ki, eğer bunların sergilenmesi ve serimlemeler olarak düşünülmeleri eylemlerini unutursanız bunların anlamlarına nüfuz edemeyeceksiniz. [Yani] hakikatin ontolojisi ile insani güdü ve iradenin ontolojisi birbirlerine göz kırpıyor, birbirlerini kucaklıyor ve bu kucaklaşmada hiçbiri kendisini güvende hissetmiyor...

Tekrar etmek istiyorum: Şimdi artık bağlayıcı şemalardan ve kati metotlardan yoksun olan sanatçıyı ve artık görmenin kuralları ile zevkin tekbiçimliliği rahatlığından yoksun kalan izleyici/dinleyiciyi, nesnel hakikat ile gerçekliğin öznel temelleri soru-(n)larını kaçınılmaz olarak bir araya getiren anlama/yorumlama/anlam-yaratma sürecine zorladığı ölçüde, postmodern sanat eleştirel ve özgürleştirici bir güçtür. Postmodern sanat bunu yapmakla, yaşamın olabilirliklerini -ki bunlar sonsuzdur-, konsensüsün imkansızlaştırıcı ve yetkisizleştirici -ki böyle olmak zorundadır, bunun başka bir biçimi yoktur- tiranlığından kurtarıyor. Yani, bana göre, postmodern sanatın anlamı, anlam sanatlarına açılan kapıyı ağzına kadar açmaktır.

Son olarak Foucault'ya bir daha kulak vererek bu konuyu kapatalım:

> Bir eleştiri, şeylerin oldukları gibi olmadığını söyleme meselesi değildir. Eleştiri, bizim kabul ettiğimiz pratiklerin, ne tür varsayımlar üzerine, hangi tür bildik, meydan-okunmamış, üzerinde düşünülmemiş düşünce biçimleri üzerine oturduğunu gösterme meselesidir...
>
> Eleştiri, bu düşünceyi temizleme/düzeltme ve değiştirmeye çalışma meselesidir: şeylerin bizim inandığımız gibi aşikar/kesin olmadığını gösterme, aşikar olduğu kabul edilen şeyin artık böyle kabul edilmeyeceğini görme meselesidir. Uygulamalı eleştiri, sevimli jestleri güç kılma meselesidir.[9]

9. Michel Foucault, "Practicing criticism", Alan Sheridan'ın yukarıda adı geçen çevirisinden alıntı, s. 154-5. Eleştiri faaliyeti konusundaki bu yeni anlayış, (hiç

Foucault'nun bu sözleri yazıya geçmeden yaklaşık 40 yıl önce, Magritte, Belçika'daki *L'Invention collective* dergisi tarafından Nisan 1940'ta yayımlanan otobiyografik taslağında şunları söylüyordu:

> Bizim bu çelişkisel ve kuralsız/başıboş dünyamız kendi insicamını, bazen karmaşık bazen de muntazam olan çok dolambaçlı açıklamaların yardımıyla az çok devam ettiriyor; ki bu açıklamalar, bu dünyayı doğruluyor ve burada sefil olanları mazur görüyor...
>
> Gerçek dünyadan davacı olan bu resimsel deneyim, bana, henüz bugünkü yaşamda bilinmeyen olabilirliklerin sonsuzluğu inancını veriyor. İnsanın varlığının tek amacının ve tek geçerli hikmetinin bunların fethi olduğuna inanmakta yalnız olmadığımı biliyorum.

İşte bana göre Suzi Gablik, René Magritte'e bundan dolayı Müjdeci diyordu. Ve işte bundan dolayı bu niteleme bu kadar doğru ve bariz görünüyordu.

---

kuşkusuz bir laf kalabalığı olan) "eleştirel entelektüel"in rolünü yeniden tanımlıyor. Bu rol, Foucault'ya göre, "düşüncenin özgürleşmesinin, dönüşümleri, insanların onları gerçekleştirmek isteyecekleri ölçüde acil kılmasının ne kadar mümkün olduğunu ve bu özgürleşmenin, bu dönüşümlerin gerçekliğin derinliklerine işleyecek şekilde gerçekleştirilmesini güçleştirip güçleştirmediğini anlamaktır".

IX

Hakikat, kurgu ve belirsizlik üzerine

William James'in 1912'de söylediği gibi,[1] hakiki, "sadece düşünme biçimimizdeki bir yoldur". Richard Rorty'nin yorumunda, James'in bu "yol"a ("expedient") biçtiği rol, inançları övmeyi -ve övmekle de onaylamayı- içeriyordu. Benim de paylaştığım bu görüşe göre, bizim kullanımımız içinde "hakikat" ("truth") sözcüğü, -söylenen şey ile belli bir söz-dışı gerçeklik arasındaki (ilk olarak Locke'un önerdiği gibi, düşüncelerle bunların az-çok *temsil ettikleri* nesneler arasındaki) bir ilişkiyi değil- söylenen ya da inanılan bir şeye karşı bizim aldığımız, fakat hepsinden önemlisi ötekilerin de almasını beklediğimiz belli bir tavrı simgeliyor. Fakat şunu da belirtmek gerekiyor: Bu "hakikat yolu" tarafından gerçekleştirilen bu özel des-

1. Bkz. William James, *Pragmatism* (Indianapolis: Hachett, 1981), s. 100.

T.C.

teklcme biçimi, tam da, belli inançların bizim onayımızdan daha fazla şeyler içerdiğini iddia etmekten geçiyor. Bu "daha fazla", çoğu zaman, inançların ifade ettiği şeylerle bunların hakkında bize bir şeyler söylediği şey arasındaki farazi özdeşlik, ya da söz konusu inanç ile şu anda tartışılmayan öteki inançlar arasındaki örnek bağlılıktır. Başka bir deyişle, inananlar arasındaki değişken ve zayıf ittifaktan daha sağlam ve güvenilir tasdik zeminleri mevcuttur. Öyle ki, söz konusu inançlar sadece *onaylanmakla* kalmaz aynı zamanda *güvenle ve emin olarak onaylanabilir*, ve belli bir konuda alternatif ya da tamamen ters inançlar sunan öteki görüşleri *reddedebilecek* kararlılıkta benimsenebilirler.

James üzerine yaptığı bu yorumda Rorty, hakikat kavramının öteki kullanımlarını da ekliyor: destekleyici kullanımından başka bir uyarıcı (cautionary) ve bir de geçersiz (disquotational) kullanımını sayıyor.[2] Ancak ne kadar zenginleştirilmiş olsa da, hakikat kavramının kullanımları üzerine Rorty'nin yaptığı listede de bir işlev eksiktir. Bu işlev, bana göre, "destekleme kullanımı" da dahil olmak üzere diğer tüm kullanımların temelini oluşturan, bunları koşullayan ve destekleyen bir işlevdir: *tartışmasal* (disputational) kullanımı.

Hakikat düşüncesi güç retoriğine aittir. Muhalefet bağlamı dışında hiçbir anlam ifade etmez ve yalnızca anlaşmazlık durumunda var olur: yani, farklı insanlar farklı görüşlere inandıkları ve *kimin haklı kimin haksız olduğu* tartışma konusu edildiği zaman; ve belli sebeplerden dolayı haksız olanın *öteki taraf* olduğunu gösterme ya da ima etmenin bazı muarızlar ya da bütün muarızlar için önemli olduğu zaman. Bir inancın doğruluğu her ne zaman ispat edilirse edilsin, bu ispatın sebebi şudur: bu inancın kabulü tartışılmış ya da bunun tartışılabilir olduğu öngörülmüştür. Belli inançların doğruluğu ya da yanlışlığı hakkındaki tartışma daima aynı zamanda da, bazı insanların, ötekilerin *itaat edeceği bir otorite ile konuşma* hakkı üzerine tartışmak demektir. Bu tartışma, inanç sahipleri arasındaki üstünlük-aşağılık, egemenlik-itaat

2. Richard Rorty, "Pragmatism, Davidson and Truth", *Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge University Press, 1991), s. 127-8.

ilişkilerinin tesisi ya da teyidi hakkındadır.

Hakikat *teorisi*, bu varsayıma göre, belli inançların sistematik olarak ve dolayısıyla da *daima ve kesinlikle* üstünlüğünün tesisi hakkındadır. Çünkü, buna göre, bu inançlara güvenilebilir bir prosedür sayesinde ulaşılmıştır ya da bu inançlar peşlerinden gidilebilecek güvenilir insanlar tarafından doğrulanmıştır. İnsan şu iki durumdan birinde bir hakikat teorisine ihtiyaç duyar: ya tartışmanın farklı aktif, farazi ya da potansiyel taraflarının konumları eşit değildir ve savunulmaları ve korunmaları için eşitsizliklerinin doğrulanması gerekmektedir; ya da henüz egemenlik kurulmamış ve dolayısıyla bunun için de halihazırda otorite iddiasında bulunan belli ajanların yeterliklerinin sorgulanması ve diskalifiye edilmesi gerekmektedir.

Hakikat üzerine teori geliştirmek bir güzel sanata ve Nietzsche'nin *çileci rahipler* dediği -kendilerini "kendilerinin Tamamen Başka (Wholly Other) bir şeyle ilişkiye girmelerini mümkün kılabilecek bazı arıtıcı prosedürler" peşinde koşan ve dolayısıyla da "kabileninkinden tamamen farklı bir dil" arayan-düşünürlerin ömürboyu meslekleri haline dönüştü.[3] Eğer filozofların Eflatun'un dipnotlarını yazmakla uğraştıklarını söyleyen Whitehead'in bu sözünde bir doğruluk payı varsa, bu kesinlikle hakikat-teorisyenlerine tekabül edecektir. Çünkü bunlar hâlâ, sıradan ölümlülerin yaşadığı Eflatun'un karanlık ve isli mağarasından çıkarak, arı ve aydınlık düşüncelerin olduğu tamamen başka bir evrene ulaşmak için mücadele veriyorlar. Kişinin kendi yolunu bu tamamen başka evrene doğru çevirmesinden daha az önemli olmayan bir sorun da şudur: İzi sürülen bu yol çok kişiyi alacak kadar geniş ve rahat değildir; nitekim sadece seçilmiş bazı insanlara geçit veriyor. Bu seçilen azınlığın mağaradan nasıl çıkabileceği ve şeyleri olduğu gibi görebileceği üzerine geliştirilen bir teori olması bağlamında, fakat aynı zamanda ve belki hepsinden önemlisi de, ötekilerin hiçbirinin neden bunu kılavuzsuz yapamadıkları ve bunların neden kılavuzlara direnme eğilimi

3. Richard Rorty, "Heidegger, Kundera, and Dickens", *Essays on Heidegger and Others* (Cambridge, University Press, 1991), s. 70-1.

göstererek, sadece dışarıda gün ışığında görülebilen şeyleri keşfetmek yerine mağarada kalmayı seçtikleri üzerine geliştirilen bir teori olması bağlamında, her bir hakikat teorisi Eflatun modelini izliyor. Hakikat teorisyenleri mağaradan çıkmak için kapsamlı bir reçete (kendilerinin ifadesiyle, hakikatin metodolojik olarak aranmasının yolunu, hakikate ulaşmanın *metodolojisini*) geliştirseler de -aşkın indirgeme ve εποχη örneğinde Husserl'in yaptığı gibi- hemen ardından, kendilerinin sorduğu soruların sıradan ölümlülerin deneyiminden ortaya çıkabilecek türden sorular olmadığını ekliyor ve çıtayı ve çıkış biletlerinin fiyatını, sıradan ölümlülerin bu karara uymalarını sağlayabilecek kadar yükseltiyorlar.

Bu bağlamda bunlar, akla "bütün temelsiz özlem ve iddiaları reddeden" bir "mahkeme" rolü biçme, "filozofun görevinin, kökenleri yanlış-kavram(a)lara dayanan yanılsamaları yıkmak" olduğunu ilan etme ve -akıldan hiçbir eser taşımayan bir görüş olarak tanımlanan- kanıyı (opinion) "kesinlikle kabul edilemez" sayma yolundaki Kant'ın çok önemli kararını izliyorlar. "Uygun fenomenlere yasa geçerliği verebilecek tek şey aklın ilkeleridir." Kant şöyle diyordu: Aklın sağladığı faydayı inkar etmek "polis sisteminin hiçbir faydasının olmadığını söylemek kadar saçma olacaktır; çünkü bunun birincil işi vatandaşlar arasındaki şiddeti engellemektir...". "İşgal ettiği yüksek denetçi (censor) makamı [felsefeye] en yüksek otorite ve önemi kazandırıyor."[4] Kant'ın, yasalarını keşfetmeye çalıştığı aklın kararlarından başka bir temyiz makamı olmayacaktı ve olamazdı: "Metafizik, burada temsil edildiği haliyle, tamamlanmaya imkan veren tek bilimdir... böylece gelecek kuşaklara, bunu *didaktik olarak* örneklemek ve uygulamaktan başka hiçbir iş kalmayacaktır."[5]

Kabul etmek gerekir ki, modern dönemin eşiğinde ortaya çıkan Kant'ın felsefi hakikat vizyonu demokratikti: Bu, akli yetilere sahip olan her varlığın -ki insanların çoğu da böyleydi- kazanabileceği ve

4. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. J. m. D. Meiklejohn (Londra: Dent, 1969), s. 3-4, 17, 481.
5. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 6.

işleyebileceği bir hakikat türü olmak zorundaydı. "[Filozofun] yasama gücü düşüncesi her insanın aklında vardır" ve bu bağlamda metafiziğin hedefi olarak "insan aklının *kültürünün* tamamlanması" belirleniyor. Bir kere daha "tamamlama"dan söz ediliyor: Aklın yasalarının araştırılması özel bir çabadır; bu çaba sona erdiğinde bunun meyveleri mükemmel değerinden dolayı tanınacak ve bütün rasyonel varlıklar tarafından emilecek ve sindirilecektir; işte o zaman ağıllarından kaçan tek-tük koyunu ağıllarına koymak için bir polis gücü, bir sansür makamı ve bunların sözcüleri ya da Halkla İlişkiler memurlarından başka bir şeye gerek kalmayacaktır. Nihai olarak keşfedilen biçimiyle metafizik, kısa zaman içerisinde kendi kendisinin zorunluluğunu feshederek bir işten kurtulmaya mahkum olacaktır: felsefe sadece "sıradan kanaatler"e karşı sürdürdüğü aşındırma savaşından zaferle çıkmakla kalmayacak aynı zamanda da nihai olarak evrensel sağduyu rolünde bunların yerini alacaktır.

Modern dönemin öteki ucunda Kant'ın bu güçlü öz-güveninden pek bir şey kalmadı. Modern felsefenin, felsefi olmayan zihinleri kendi rasyonalitesiyle fethetme ve ayartma, ham ve kararsız sağduyuyu tamamen öldürme doğrultusundaki güçlü ihtirası, sıradan zihnin sağırlığı ya da evrensel felsefi aklın sesi karşısındaki sıradan bilinç ve bunların reform karşısındaki şiddetli direnci üzerinde kasvetli ve ihtiyatlı düşünmeye imkan veriyordu. Belki felsefe hâlâ kesinliğin peşinde olabilir; fakat hiç çaresiz ve kesinlikle yoksun olduğu bir kesinlik, tartışmayı kazanmanın kesinliğidir. Yani riskler tersine dönmüştür. Nitekim Martin Heidegger soruyor:

> Sorulabilecek en önemsiz ve gereksiz soru [hakikatin] özü sorunu değil midir?... Bu mülahazaların aşikar kesinliğinden hiç kimse kaç(ın)amaz. Aynı şekilde hiç kimse bunların zorlayıcı ciddiyetini kolayca göz ardı edemez. Ancak acaba bu mülahazalarda geçerli olan şey nedir? "Makul" sağduyu. Bu, aşikar fayda talebi üzerinde duruyor ve varlıkların özüne ilişkin bilgiyi bir kenara atıyor; ki [bu] öz bilgisine uzun zamandır "felsefe" deniyor...
>
> [F]elsefe sağduyuyu asla çürütemez; çünkü sağduyunun kulağı fel-

sefenin diline kapalıdır. Ayrıca bunu yapmak bile istemeyebilir; çünkü sağduyu, felsefenin özsel vizyonu olarak seçtiği şeye [de] kördür.[6]

Durum budur; çünkü günlük yaşamın eğlencesi -varlıkların (*des Seiende*), ayrı ayrı ve tek başına her bir varlığın ifşası- her zaman için ve aynı zamanda, "bir bütün olarak varlık"ın (*Sein*) saklanmasıdır. Kendi günlük koşuşturmalarına dalan Dasein (varoluş) için "bir bütün olarak varlık" saklı kalıyor. [İşte] bu kendi kendisini ifşa eden *Sein*'e ulaşmak için bu saklılık [perdesini] yırtabilecek tek şey, gündelik şeylerin zincirinden kurtulmuş olan filozofun çabasıdır. "İnsanlar gizemden halihazırda var olana doğru koşuyorlar, gizem [dünyasını] teğet geçerek bir günlük şeyden öbürüne atlıyorlar; bu *hata yapmaktır* (*irren*)." "Yeri tayin olunan ve alıştırılan insan"ın, ki bütün insanlar böyledir, bu şekilde hataya düşmekten başka bir şey seçenekleri yoktur. "İnsan yanılır. İnsan öyle sadece hataya düşmez. Zaten daima hata içinde; çünkü varolma haliyle/varoluşuyla birlikte (ex-sistent) zaten hatanın içine düşüyor... Yanılma, tarihsel insanın içinde bulunduğu Dasein'ın asli özelliğidir." Ve işte yanılma "hakikatin ezeli özünün tam da karşıt-özü"[7] olduğu için, sağduyu ve felsefe iki ayrı ve birbirine karşıt özle ve birbirleri için anlaşılamaz ve algılanamaz dillerle konuşmaya mahkumdur. Ve bunlar pek bir araya gelip iki laf edemezler ve hatta birbirlerine selam verdikleri bile nadirdir.

Bu durumda hakikat teorisyeni ne yapacaktır? Daha evvelden sağduyu kod adı altında felsefi saldırıların hedefi olarak sunulan bu hata türünün, felsefi tartışmaların menzilinin ötesinde ve felsefi yükselişin meşru alanının dışında olduğu görülünce, bu durumda kişinin bıçaklarını bileylemesi ve retorik cephanesini tasfiye etmesi için kullanabileceği tek araç *öteki filozofların hakikat teorileri* oluyor. Bu öteki cephe hattı illa da yeni olmuyor. Modern hakikat teorisyenleri bu öteki cepheleri güçlendirmeyi neredeyse daima akıllarında tuttular ve bu karşı cephenin askerlerinin bazılarını "me-

6. Martin Heidegger, "On the essence of truth", *Basic Writings*, der. David Farrell Krell (Londra: Routledge, 1978), s. 117-18.
7. Heidegger, "On the essence of truth", s. 135-6.

tafizik tartışmaların, er ya da geç ve hatta kitleler arasında bile yaratacağı kesin olan skandalı önlemek için" kullandılar (gerçi bu çoğu zaman, Kant örneğinde olduğu gibi, filozoflar arasındaki yakışıksız kavgaların, felsefenin dönüştürmek istediği οι πολλοι üzerinde yaratabileceği soğutucu etkileri hakkındaki endişelerinden çıkıyordu). Eğer felsefi gündemin en tepesinde hâlâ kitlelerin bataklıktan çıkarılması [görevi] duruyor idiyse, Kant şunu söylemekten asla geri durmuyordu: Kendisi, aklın eleştirisini aynı zamanda

> Materyalizm, Kadercilik, Ateizm, Özgür-düşünce, Taassup ve Hurafelerin -ve bunlarla birlikte İdealizm ve Septisizmin- köküne bir darbe vurmak için [geliştirdi]...
>
> Biz ne kendisini popülerlik ile tanımlayan geveze sığlığa ve ne de bütün bir metafizik bilimini hakkıyla çalışmayan septisizme yüz vermemeliyiz...
>
> *Arı Aklın Eleştirisi* metodunu ... reddedenlerin, ***bilimin prangalarını kırmaktan*** ve emeği spora, kesinliği kanaate ve felsefeyi de filodoksiye çevirmekten başka herhangi bir amaçları olamaz.[8]

Kitleleri filozofların imanına getirme yolundaki ümitler ve kararlılık azaldıkça, aile-içi kavgalarla uğraşma saplantısı yavaş yavaş fakat kararlılıkla filozofların dikkatlerinin merkezine oturdu. Aslında bu hiçbir zaman merkezden pek uzak kalmadı; fakat şimdi artık sağduyu reformu merakının bitmesiyle birlikte boşalan bu [merkez] makamını daha fazla işgal edebilir (ki bu sağduyu, şimdi, fazlasıyla kullanılan "gelenek" ya da "cemaat kimliği" tanımları bir yana kulağa hoş gelen ve rezaletten ari δοχα ya da φρονεσις gibi isimlerle soylulaşmış bulunuyor). Bugünlerde filozoflardan, pek öyle sıradan insanların yanlışlarını düzeltme amacı güttükleri yolunda sözler duymuyoruz. Artık bunlar uluorta birbirlerinin hatalarını ve bunları düzeltmenin aciliyetini ilan ediyorlar. Bugün en vahşi muharebeler üniversiteler-arası ve bölümler-arası cephelerde yaşanıyor.

Bu muharebelerin içeriğinde ince fakat önemli bir değişim

8. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 19-21.

görülüyor. Eğer öteki hakikat-teorilerine karşı bu nefret ve öfke azalmadan devam ederse -ve birçok filozof, Kant'ın, kendi önermelerini göz ardı etmenin korkunç sonuçlar doğuracağı yönündeki uyarısını tekrar edecek olursa- bu durumda felsefi olarak onaylanmamış, özel olarak biçimlendirilmiş inançların suçlanması ve ölüm cezasına çarptırılmasındaki vahşetten söz edilemez. Bugün filozofların pek öyle tek ve doğru (tek *çünkü* doğru) bir hakikat teorisi için değil, doğru, ve dolayısıyla da bir ve tek, bir *hakikatler* (çoğul) teorisi için savaştığı (ki düşünülecek olursa bu bir çelişkidir) söylenebilir. Ve hakikatlerin çoğulluğu şimdi artık öyle kısa zamanda yok olacak geçici bir sinir bozucu şey olarak görülmediği için ve farklı inançların sadece aynı anda doğru *kabul edilebilmesi* olanağından dolayı değil, aynı zamanda bunların aynı anda *doğru* olabilmesi olanağından dolayı, bugün filozofların dikkatlerinin merkezinde bulunan hakikatler teorisi, felsefi olmayan bilginin statüsü bağlamında, tartışmasal işlevini yitirmiş görünüyor.

Bugün felsefi aklın görevi, doğruyu yanlıştan ayırmanın doğru yolu üzerine yasalar çıkarmaktan, her biri kendi doğrularını üreten ve yaşatan farklı dilleri birbirine çevirmenin doğru yolu hakkında yasalar çıkarmaya kayar görünüyor. Nitekim Hilary Putnam[9] kendi teorisini, insanların elindeki araçlarla, fenomenlerin bir ve tek anlamının çıkarılabildiği bir "Tanrısal bakış"ın kazanılmasının imkansızlığı varsayımından yola çıkarak geliştiriyor. Donald Davidson ise, "yerli inançlar" bağlamındaki hakikatten söz ediyor, etnografların yolunu anlamların keşfine giden şahane yol olarak görüyor ve şu sorunun cevabını arıyor: "Bizim 'tutarlılıktan başka herhangi bir test keşfetme yolunda kendi inançlarımız ve dillerimizin dışına çıkamayacağımızı' göz önüne alırsak, bu durumda nasıl olup da, kendi yapımızdan olmayan nesnel bir dünya hakkında bilgi toplayabilir ve bunun üzerinde konuşabiliriz?"[10]

9. Bkz. Hilary Putnam, *Realism and Reason* (Cambridge University Press, 1983).
10. Donald Davidson, "A coherence theory of truth and knowledge", Aktaran, Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 136.

Lütfen şunları unutmayalım: "İnançlarımız ve dilimizin dışına" çıkmanın imkansızlığı burada "verili" bir kabul olarak alınıyor; felsefi araştırmanın amacı ve felsefenin hakemlik alanı "nesnel kamu dünyasının hakikatine ulaşma"nın olabilirliği değil, "bu nesnel kamu dünyası üzerinde konuşma"nın olabilirliği olarak alınıyor; biliş ve konuşmanın nesnesi olarak "dünya" hakkında konuşulurken "kamusal" sıfatı "nesnellik" sıfatının yanında beliriyor (ve dolayısıyla da bu dünyanın yapay, uydurma ve inançlar aracılığıyla kurulmuş olduğunu ima ediyor); son olarak da, *ontolojik* "nesnellik" burada ne epistemolojik nesnelliğin (bırakın eşdeğeri olmayı) yeterli koşulu olarak ele alınıyor ve ne de artık bunun pratik geçerliğini garanti ediyor.

Richard Rorty'nin çalışması, "liberal tarih vizyonu"nun "çileci rahip"in fırçalarıyla çizilmesini doğuracak güçlü bir argüman olarak okunabilir (bu, yanılgıdan hakikate ve ahmaklık ve hurafeden aklın egemenliğine doğru yapılan fasılasız koşu olan bir tarih resmi, bunun hakkındaki ümitsizlikleri ya da heyecanlarından bağımsız olarak bütün modern filozoflar tarafından benimsenen ve işleme konulan bir tarih resmidir). Rorty, Milan Kundera'nın deyimini kullanarak, insani vaziyetin okunamaz haldeki kötü durumunu temiz ve açık bir anlam suretiyle örtmek için ilahiyatçılar, filozoflar ve bilginler tarafından örülen "goblenler"den söz ediyor. Bu goblen-dokuma âdeti hem ilerleme ütopyasına inanan modern filozoflar tarafından ve hem de, uğursuz modern distopyalardan* bahseden, bunların tam karşıtları tarafından yürütülüyordu. Bu bir yandan Horkheimer ve Adorno'nun Candide ve Auschwitz'i Aydınlanma mirasının desenleriyle örmesinde ifadesini bulurken, diğer yandan da Heidegger'in uygarlık tarihini teknolojinin yükselişine indirgemesinde su yüzüne çıkıyordu (ki bu, güç/iktidar hırsından beslenen sonuçta da "bu"nun "ne"den koparıldığı, öz ile ilineğin, gerçeklik ile görünüşün, nesnel ile öznelin, rasyonelle irrasyonelin ve bilimselle bilimsel olmayanın yollarını ebediyyen ayırdıkları kıraç ve tatsız bir arazinin önlenemeyen yükselişini doğuran bir yükseliştir).

* Her şeyin kötü olduğu yer, ütopyanın zıttı. (ç.n.)

Rorty, Batı uygarlığının öyküsünü tasfiye etmek ve yalınlaştırmak için uğraşan bu zahit-rahip çabasına karşı, eğer Goethe'nin sözlerini tekrarlayacak olursak, hak ve yetkilerini kendi içinde taşıyacak olan daha karmaşık bir Batı yaşamı vizyonu ortaya koyuyor: "Zwei Seelen wohnen Ach! in meiner Brust, die eine will sich von der anderen trennen..." Evet doğru, modern serüven içerisinde, zahit-rahip filozofların fark ettikleri bütün bu şeyler vardı; fakat orada fark edilebilecek şeyler bunlardan ibaret değildi. Doğru, sıska ve eli-kolu bağlı varlıkların gezindikleri bu çölde teknolojinin yarattığı bir yaşamsızlık vardı; fakat bununla birlikte, ahlâki protesto, özgürlük ve eşitlik umudu da vardı ve bu, Rorty'ye göre, "Batının en önemli mirası" idi ve hâlâ da böyledir. Evet, Batı kültürü eskiden beri, haklı olarak, ırkçı, cinsiyetçi ve emperyalist olmakla suçlanıyor; fakat bu kültür aynı zamanda da "ırkçı, cinsiyetçi ve emperyalist olmanın yanında etnosantrik, dargörüşlü ve entelektüel olarak hoşgörüsüz olma konusunda çok *endişe duyan* bir kültür"dür. İşte bugün gittikçe merkeze yerleşen şey tam da bu öteki miras ya da karmaşık bir mirasın bu kısmıdır. Çileci rahiplerin kendilerinin himaye ve idaresinde olduğunu söyledikleri kısım ise reddediliyor ve kötüleniyor. Bugün biz "çileci rahiplerin, bizi, sahneye çıktığımızda zaten yazılmış olan [ve metni elimize tutuşturulan] bir dramadaki aktörler olarak görme çabalarının son izlerini de silme" yolundayız. Bugün biz "çok farklı tip insanlarla geçinebilme" yetisine sahip ve "hiç kimsenin, Tanrı, ya da Hakikat ya da Şeylerin Doğasının kendi taraflarında yer tuttuğu bir dünya düşü kurmadığı" bir birlikteliğe doğru yol alıyor görünüyoruz.[11]

Bu, diyor Rorty, Batı mirasının, zahit-rahiplerin var güçleriyle gözden düşürmeye çalıştıkları kısmıdır. Felsefi söylemden sürgün edilen bu kısmın yaşamını sürdürebilmesi için kendisine yeni bir barınak bulması gerekiyordu. Rorty, Kundera'dan aldığı ipucuyla, bunun başka bir barınak bulduğunu söylüyor: bu, büyük Batılı icadı olan *roman, kurgu eseridir.* Eğer durum bu ise, o zaman, paradoksların yok edilmesine dayanan bir uygarlığın büyük paradokslarından birinin şu olduğu söylenebilir: Batının *hakikati,*

---

11. Rorty, "Heidegger, Kundera, and Dickens", s. 68, 77, 81, 75.

modernliğin hakikati, kendi yuvasını, daha önce dişiyle tırnağıyla boğmak istediği aynı *kurgu* eserinde bulmuştur.

Batı felsefesinin kendi görüş açısını bozan şey, kendi kendilerini kurban etmelerine karşılık alabilecekleri en iyi ödül olarak bilimadamlığı cübbesi peşinde koşan ve bunu elde etmenin en emin yolunu da kendi kendilerini kurban etmeleri olarak gören filozofların rahip zühdünden doğdu. Bunlar *taklitçilik* vasıtasıyla tasvir ettikleri gerçekliği -tasvirlerinin gerçekliğini- temsil ediyorlardı: Bunlar itaatsizlik ve kendiliğindenliğe karşı savaş açtılar; kendi varlıklarının müseccel temelleri olduğunu ispatlayamayan ya da ispatlamayacak olan hiçbir şeye ikamet hakkı tanımadılar; müstehcen, mahrem ya da ayıp sanat çevrelerinden gelen kahkaha seslerine kulaklarını iyice tıkadılar. Bunlar, var olan tek hakikatin tamamı üzerindeki mülkiyet haklarını ispat etmeye çalışan, yarı-hakikatin yasal temsilcileriydiler. Öteki yarı ise, dava enerjisini yitirip düştükten sonra, mahkemeden kurtuldu ve eski canlılığına kavuştu. Kundera'nın ifade ettiği gibi,

> Tanrının gülüşünden esinlenen sanat, doğası gereği ideolojik kesinliklere hizmet etmez, tam tersine bunlarla çelişir. Bu, tıpkı Penelope gibi, ilahiyatçıların, filozofların ve bilginlerin gündüz dokudukları goblenleri geceleri söküyor...
>
> 18.yy. sadece Rousseau, Voltaire ve Holbach yüzyılı değil; aynı zamanda (ve belki de hepsinden önemlisi!) Fielding, Sterne, Goethe ve Laclos çağıdır.[12]

Sanat çalışmaları üzerine Kundera'nın yaptığı tariften, Rorty'nin de benimsediği şu sonuç çıkıyor: İntizam ihtirası, net ayrımlar ve sıkı bir disiplin kültürü olan modernliğin teknolojik-bilimsel kültürü karşısında ironik ve itaatsiz bir karşı-kültür görevini görecek olan şey sanatsal kurgu işiydi (ve hâlâ da öyledir). Dünyayı tek bir kalıba sokmak için kesinlik ve katılığı arama ve bunu başarmaya yeminli olan bir dünyada, alternatif dünyalar sunan sanatsal tasavvurun eseri olan kurgu, tasarıların kafeslere kapatılmasını ve

12. Milan Kundera, *The Art of the Novel,* çev. Linda Asher (New York: Grove Press, 1986), s. 160; Aktaran, Rorty, "Heidegger, Kundera and Dickens", s. 73.

suni yapıların da ölü iskeletlere dönüşmesini engelliyor. Tesadüfi, saydamsız ve anlaşılamaz olan her şeyden ölesiye korkulduğu bir dünyada sanatsal kurgu, müphem ve gizemli olanla birlikte yaşamak için yapılan sürekli bir talim seansıdır. Bu, değişkene, tesadüfe, tamamen-belirlenmemişe, tamamen-anlaşılmamışa ve tamamen-öngörülemeyene karşı hoşgörü ve soğukkanlılığın provasını yapıyor. Yaşamın olumsallığı ve hakikatlerin çokselliliğiyle barışmayı teşvik ediyor.

Fakat bir de sanatsal kurgu hakkında -başka bir saygın edebiyat pratisyeni olan Umberto Eco'nun yaptığı- tamamen farklı, hatta karşıt başka bir tarife bakalım.[13] Biz, diyor Eco, romanları, bize hakikat nosyonunun sarsılmaz olduğu dünyalarda bulunma zevkini tattırdıkları için okuruz. Buradaki dünyalarla karşılaştırdığınızda gerçek dünya korkunç derecede belirsiz ve tehlikeli bir yer gibi görünür...

Bir kişi, Scarlett O'Hara'nın Rhett Butler ile evlenmesi olayı bağlamında katıksız bir kesinliğin rahatlığını duyar; ki bu, "gerçek dünya"da çok az ulaşılabilir bir kesinlik ve şaşmazlık derecesidir. Ben ister romanın hakikatini isterse de gerçek dünyanın hakikatini kabul edeyim, her iki durumda da -Willard Van Orman Quine'nin de işaret edeceği gibi- iç içe geçmiş varsayımlardan oluşan total ve kapsayıcı bir kümeyi zaten (bilerek ya da bilmeyerek; ama sadece sorgulamadan) kabul ettiğim için kabul ediyorumdur. Scarlett ile Rhett arasındaki evliliğin gerçekleştiğini kabul etmem için çok az, basit ve tartışmasız varsayıma gereksinim duyarım: Margaret Mitchell'in, karakterlerinin kaderleri konusunda tek ve bölünmez yetkisine inanıp bundan kuşku duymadığım zaman bu iş biter. Halbuki, diyor Eco, Napolyon'un 1821'de öldüğünü söyleyen tarihçilere inanmam için gerek duyduğum gerekçeler çok daha karmaşık ve hantaldır. Gerçek dünyada neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu görmem için, -kanaatlerini doğru ve geçerli kılan ve dolayısıyla da söz konusu inanın doğruluğunu teslim eden varsayımları doğrudan ya da dolaylı, açıkça ya da üstü örtülü olarak o-

13. Bkz. Konuşma/Ders 5, "Possible woods", Umberto Eco, *Six Walks in the Fictional Woods* (Harvard University Press, 1994).

naylayarak- hangi cemaatlere güvenip hangilerine güvenmemem gerektiği konusunda bazı zor ve asla sağlam olmayan kararlar almam gerekiyor. Kurguda, diyor Eco, bize gerçek dünyanın sunamadığı bir kesinlik ve entelektüel güvenlik arıyoruz... Romanları, dünyasal deneyimlerin biçimsiz yığınları arasına bir şekil koymak için okuyoruz. Bir oyun oynuyoruz fakat bu oyunu, dünyasal fenomenlerin intizamsız çokluğu arasına anlam yerleştirmek için oynuyoruz. [Yani] biz bunları yaparken, Angst'tan, dünya hakkında ne zaman kesinliğe sahip bir söz söylemek istesek hemen yakamıza yapışan bu derin endişeden kurtulup sığınacağımız bir yer arıyoruz.

Eco'nun önermelerinden şu çıkıyor: Kesinlik oyununda gerçek ve kurgusal dünyanın değerleri ters orantılıdır; gerçek dünyada belirsizlik ne kadar artarsa kurgunun kesinlik değeri o kadar yükselecektir, diyor Umberto Eco. Tersinin de doğru olduğunu varsayabiliriz: Gerçek dünya, gerçek ya da farazi kesinliklerin yılmaz baskısı altına girdikçe, romanın tasarlanan ve kurgusal gerçekliğinin öteki yüzü keskinleşecek ve çekiciliğini arttıracaktır (ki bu, Milan Kundera'nın dikkat çektiği bir yüzdür): yani, gerçekdünyanın goblenlerini sökecektir ya da bunların aslında ne olduklarını -sadece dokulardan örülü birer goblen, örüldükleri kadar kolay ya da hatta örülmelerinden daha kolay bir biçimde sökülebilecek şeyler olduklarını- ifşa edecektir.

Aynı konu üzerinde Kundera ve Eco'nun yaptıkları değerlendirmedeki vurgu farkını felsefi okullarla değil de aralarındaki kuşak farklılığıyla açıklamak çekici olacaktır. Kundera'nın bütün bir roman teorisi boyunca, totaliter devletin -yani arı düzen ve muntazam arılık üzerine kurulan modern düşlerin bu en radikal ve dolayısıyla da en uğursuz cisimleşmesinin- gölgesi altında yetişen bir kuşağın deneyimleri konuşuyor. İşte romanın kurduğu öyküyü, sırf *olumsal* olsun ve bir *farklılığı* resimlesin diye özgürleştirici ve serbestleştirici güçle dolduran şey bu devlet, yani hiçbir olumsallığı ve farklılığı hoş görmeyen devletti. Eco ise, postmodernliğin gittikçe serbestleşen, çoksesli dünyasında yetişen bir nesil adına konuşuyor. Roman, zaten içinde sallandığı olanakların sonsuzluğu i-

çinde şaşkına dönmüş bir dünyaya pek bir özgürlük katamaz. Fakat, tam tersine, kendi inşalarından fazla yaşayamayan kimliklerin, değişen modaların ve hiçbir geçmişi ve sonucu olmayan öykülerin bataklığında ümitsizce tutunacak bir yer arayan bacaklar için ayak basacak bir yer sunabilir.

Postmodern sahne üzerine yapılan bazı tariflerin tersine, anlamaya, -Ludwig Wittgeinstein'ın dediği gibi, "nasıl devam edileceği" hakkındaki kesinliğe- ve dolayısıyla da karakteristik olarak postmodern olan endişe biçimine karşı postmodern meydan okumanın köklerinde yatan şey sadece bu farklılığın inatçı kumpanyası ya da farklı yaşam biçimlerinin sürekli ve hatta belki de daimi birlikteliği değildir. Farklılıklar arasında yaşama, her gün farklılıkla yüz yüze gelme ve bunun daimiliğini kabul etmeye zorlanma konusunda yeni hiçbir şey bulunmuyor. Ne modern dünya homojendi, ne de modern-öncesi dünya. Aynı şekilde, modern-öncesi ve modern insanlar tarafından bilinen ve yaşanan yaşam biçimlerinin çoğulluğunun, postmodern insanlarınkinden daha az yoğun ya da sayısal olarak daha sınırlı olup olmadığı bile kesin değildir. Ancak modern-öncesi ve modern insanlar, çoğulluğun meydan okumaları ile baş etmekte kendi (bizimkinden farklı olarak) yollarını buluyor ve uyguluyorlardı.

Jose Ortega y Gasset, İspanyol kenti Briviesca'nın kayıtları arasında, Kral II. Juan'ın oğlu ile Navarra'dan gelen Dona Blanca için kentlilerin hazırladıkları karşılama törenlerinin renkli bir tarifini bulmuş. Her biri kendi mesleklerinin özel üniformasını giyen ve kendi kurumlarının sancaklarını taşıyan lonca üyeleri Prensesin önünde resm-i geçit yapıyor. Bunların arkasından da kendi kutsal kitaplarıyla Yahudiler ve Kuran'larıyla da Araplar yürüyor. 15. yy. İspanya'sının insanları için, diyor Ortega y Gasset, "Her varlığın -soylu ya da sıradan, kutsanmış ya da lanetlenmiş her varlığın- olduğu gibi olma hak ve yükümlülüğü vardı. 15. yy. insanları için Yahudiler ya da Mağribiler bir gerçeklikti; var olma hakkı ile, dünyanın hiyerarşik çoğulluğu içinde kendisinin ve kendi yerinin rütbesiyle donatılmış bir gerçeklikti." Ancak çok geçmeden, bir sonraki yüzyıl başlamadan Briviesca ve öteki İspanyol kent-

lerindeki Yahudiler ve Mağribiler, İspanya Kralının idaresindeki topraklardan sınırdışı edildiler. Fakat bu, diyor Ortega y Gasset, zaten "ilk modern neslin" icraatıydı. "Gerçekten de belli gerçeklikleri dışlamanın ve böylece önceden tasarlanmış belli bir düşünce çatısı içinde kendi tercihlerine göre [yeni] bir dünya kurmanın mümkün olduğunu düşünenler modern insanlardır."[14]

Modern-öncesi insanlar, farklılığa soğukkanlılıkla yaklaşmaları ve varlıkların ezeli (preordained) çoğulluğunu Tanrı'nın yaratımının ayrılmaz bir parçası olarak kabul etmeleri yolunda eğitiliyorlardı. Bugünden bakıldığında bunların farklılığı hoşgördükleri görülüyor. Fakat bu, ifadesini en fazla, herkesin "kendi türüne yapışmasını" istemek ve desteklemekte, kişinin mesafesini korumakta, türler arasındaki karşılaşmaları sadece kurumsallaşmış ve ritüelleşmiş kalıplara sıkıştırmakta veyahut da, ne kadar farklı olursa olsun öteki insanlık biçimleri hakkında güdülen her türlü marazi merakı bastırmakta bulan bir hoşgörü türüydü. Ancak şunu hemen belirtelim ki, böyle bir tutum ancak ve sadece kişinin "yapışabileceği" az çok kesinlikle tanımlanmış türler olduğu sürece yürütülebilir. Gelenekler ve cemaatleri dağıtan, bir zamanlar sınırları belli olan kategorileri birbirine katan ve bireysel kimlikleri "yerinden eden" modern karmaşanın doğuşu ile birlikte, çoğulluk sorunu karşısında sunulan modern-öncesi çözüm, bu karmaşayla ortaya çıkan endişeyi yok etme ya da azaltmada yetersiz kaldı.

Modern-öncesi insan için, ikisi bir düşünülen hakikat ve gerçeklik Tanrı'nın tasarısının ürünüydü; ki bu tasarı, Tanrı'nın Yaratımı olarak cisimleşmişti. Bu, ta yaratılış anından beri ortadaydı ve dolayısıyla da saygılı bir tefekkür ya da en fazlasıyla gayretli bir çalışmadan başka bir şey istemiyordu. Her insanın varlık zinciri içerisindeki yerinin verili, aşikar, tayin edilmiş ve değişmez oluşu; işte bütün bu özellikler böyle bir dünya anlayışını -yani, insanüstü ve ilahi bir tasarının gerçekleşmesi olarak düşünülen bir dünya-

---

14. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo (1550-1650). Ideas sobre las generaciones decisivas en la evolucion del pensamiento europeo* (1933'te yapılmış bir dizi konuşma); buradaki alıntılar Lehçe çevirisinden (Varşova: Spacja, 1993), s. 150-1.

öneriyordu. Bu, (Ilya Prigogine'in deyimiyle) "daimi yaratım"ın olduğu modern dünyada böyle değildi.[15] Artık insanın yerinin, insanın kendisi tarafından kazanılacak, fethedilecek, sağlamlaştırılacak ve korunacak bir şeye dönüştüğü bu dünyada gerçekliğin verili ve insanüstü bir tasarının ebedi ürünü olarak görülmesi gittikçe zorlaşıyordu. Önceleri yaratılan dünyanın şekli tarafından başlangıçta doğrulanmış şeyler şimdi artık dünyasal yaratımın işleyişi içerisinde doğrulanma sürecine tabi tutuluyordu. "Türler arasında" bulunan farklılıkların -ki bunlar, artık "yerinden edilen" modern bireyleri bağlamayan ve esnek ve uysal olarak da günlük yaşanan farklılıklardı- meşruiyeti artık otomatik olarak onaylanmıyordu. Ve homojen bir düzenin tasarlanmış taslakları karışık ve heterojen gerçekliğin üzerine yerleştirildikçe artan sayıda yeni farklılıklar çıkıyordu. Şimdi artık düzenin koşulu farklılıkların yıkılmasıydı: Bu, yeni ve modern yıkım biçimiydi; *yaratıcı bir yıkım*, pozitif bir çaba olan düzen-inşasından ayırt edilemeyen bir yıkımdı. İspanya Kralı Ferdinand sürgün fermanıyla, modern tarih boyunca ve dünyanın "modernleşme süreci"nden etkilenen her bir köşesinde az ya da çok gayretle ve üç aşağı beş yukarı başarıyla uygulanacak olan bir stratejiyi başlatmış oluyordu.

Ayrı ayrı muharebelerin kaderi ne olursa olsun, farklılık ve çoğulluğa karşı yapılan modern savaş, en azından şu ana kadar, genel olarak kaybedildi. Modern tarih bölünmeler ve farklılıkların çoğalmasıyla sonuçlandı ve modern pratik hâlâ bu sonucu vermeye devam ediyor. Modern pratiğin kendilerini birleştirmede eşsiz bir uzmanlık kazandığı yerel ve kısmi düzenler, bırakın küresel bir tekbiçimlilikte buluşmayı, genel bir çoğulluğa yol açtılar. Öyle görünüyor ki modern yaşam biçimi devam ettikçe modern pratik tutumundan vazgeçmeyecek ve bu mücadelesini ara vermeden sürdürecek. Tasarlanan düzen karşısında direnen farklılığın do-

---

15. Bkz. Ilya Prigogine, *La Fin des certitudes: Temps, chaos et les lois de la nature* (Paris: Odile Jacob, 1995). Prigogine -determinizmin ve geçmişle gelecek arasındaki farklılığı bitirme çabalarının egemen olduğu yüzyılların ardından- gerçekliği, aynı zamanda da doğal gerçekliği, ancak şimdi değiştirilemez yasalar tarafından değil de olumsallık ve olasılık tarafından yönetilen sürekli bir icat olarak gördüğümüzü söylüyor.

ğurduğu müphemlikle mücadelede modernliğin seçtiği metot -her ne kadar bu defa büyük, total ve kuşatıcı programlar uygulamak için yoğun bir çaba biçiminde değil de serbest ve yerelleştirilmiş bir biçimde de olsa- muhtemelen hız kesmeden devam edecek. Ancak farklılık ve çoğulluğun çağdaş formunda, ne modern-öncesi ne de modern pratiğin karşılaşmadığı bir şeyler var; zaten karşı karşıya kalmadıklarından dolayı da, heterojenliğin bu yönlerinin doğurduğu karışıklığı ortadan kaldırmaya yönelik silahlarını dökme ve keskinleştirme şansına sahip olamamışlardı.

Günümüzün bu yeni, karakteristik olarak postmodern ve daha önceleri örneği muhtemelen olmayan yüzü, farklılıkların zayıf, gevşek ve güçsüz kurumsallaşmaları ve bunun sonucu olarak da kısa ömürlü, kavranamaz ve esnek oluşlarıdır. "Yerinden edilme" zamanından bu yana ve "yaşam projeleri"nin işlendiği bütün bir modern çağ boyunca "kimlik sorunu", kişinin kimliğinin nasıl *inşa edileceği*, tutarlı olarak nasıl inşa edileceği ve buna evrensel kabul gören bir biçimin nasıl verileceği sorunu iken, bugünün kimlik sorunu, çoğunlukla, herhangi bir kimliği uzun süreli taşıma zorluğundan, ömürlük bir itibar şansı olan bir kimlik-ifade biçimi bulmanın neredeyse imkansız oluşundan ve bunun sonucunda da, ola ki kısa süre sonra bırakmak gerekir diye, herhangi bir kimliğe sıkı sıkıya tutunmama gereksiniminden kaynaklanıyor. Bugünkü karışıklık ve endişenin kaynağı pek öyle birçok türün bir arada bulunması değil, fakat bunların akışkan olmaları ve bunların tespit ve tarifinin zor olmasıdır. Tüm bunlar bizi tekrar sadede, yani endişelerin merkezi ve en şiddetli olanına getiriyor: kişinin kimliğinin istikrarsızlığı ve kimliğin daha istikrarlı ve emin kılınması için gereken süreğen, güvenilir ve bağlanılabilir referans noktaları sorununa.

Ancak şunu da hatırlayalım: karakterlerin bariz "uydurma" oluşları, koşulsallıkları ve konvansiyonel statüleri ve yapısal olumsallıkları, genelde sanat eserinin, özelde de sanatsal kurgunun tanımlayıcı özellikleridir. Dolayısıyla da denebilir ki, postmodern durumda "dış dünya", "gerçek dünya", her geçen gün biraz daha, geleneksel olarak kurgusal sanat dünyasına atfedilen özelliklere

bürünüyor. Bugün "dışarıdaki" dünya bireye bir oyun ya da daha doğrusu sonsuz ve süreksiz/epizodik bir oyunlar dizisi olarak görünüyor. Bu oyun, belli bir ardıllama [kuralının] olmadığı ve oyunun sonraki aşamalarını bağlamayan sonuçların yaşandığı bir oyundur. Bu, dünyanın kendisinin de, nihai yasa-koyucu ya da hakem değil, sadece oyunculardan biri olduğu bir oyundur. Burada dünya da, tıpkı öteki oyuncular gibi, kartlarını göğsünde tutan ve sürpriz oynamaya bayılan bir oyuncudur. Yaşam, kullanıcıları tarafından (Georges Perec'in unutulmaz deyimiyle), ne kaçınılmaz ve ne de tamamen tesadüfi olan olayların bir akıntısı olarak yaşanıyor. Burada alınacak sonuç, tamamen dağıtılan [ilk] elin gücüne ve bir sonraki hamlede gösterilecek beceri ya da kurnazlığa dayanıyor. Dünya, yaşam oyununun farklı beceri ve zeka/kurnazlığa sahip sanatçıları arasında yaşanan süreğen bir etkileşim gibi.

Hem olumsal hem de konvansiyonel olarak günlük yaşanan ve yaşam-oyununun sanatçılarının yaşadığı böyle bir dünyada, romancının, insan kaderinin içsel kırılganlığını ve belirsizliğini ifşa etmesi pek öyle bir vahiy gibi gelmiyor ve dolayısıyla da Kundera'nın buna yüklediği özgürleştirici ve kurtarıcı gücün çoğunu yitiriyor. Bu güç, bugün artık postmodern insanların yaşamadığı bir dünya türünün -bireye sadece itaat ve adaptasyon yükümlülüğü veren, katı, sert ve görünüşte sarsılmaz olan yasaların olduğu bir dünyanın- bir sonucuydu. Bu dünyada, roman sanatı, Freud'un *Das Unbehagen in der Kultur* adlı kitapta tanımladığı türden acı ve endişeler için -yani, bireylere, özgürlüklerinin bir kısmını almanın karşılığında biraz güvenlik vaat eden bir toplum biçimine has hoşnutsuzluklar için- bir çıkış yolu sunuyordu. *Das Unbehagen in der Postmoderne* -postmodern dünyaya has olan hoşnutsuzluklar, acılar ve endişeler- ise, en az güvenlik karşılığında en fazla bireysel özgürlük sunan bir toplum türünden kaynaklanıyor. Postmodern hoşnutsuzluklar baskıdan değil özgürlükten ortaya çıkıyor. Postmodern hoşnutsuzluklara -anlam kıtlığından şaşkına dönmüş olan postmodern insanların acı ve sefaletlerine, sınırların delinmişliğine, ardıl olayların/şeylerin tutarsızlığına, mantığın keyfiliğine ve otoritelerin zayıflığına- karşı çare olarak görünen şey,

sanatsal kurgunun Umberto Eco tarafından sayılan öteki özellikleridir: Şaşırtıcı karmaşıklığı yalınlaştırma, sonsuz çokluk arasından sınırlı bir hareket ve karakter kümesi seçme, gerçekliğin sınırsız kaosunu entelektüel olarak kavranabilir, yürütülebilir ve mantıksal bir boyuta indirgeme, olayların ahenksiz akışını okunabilir bir öykü olarak sunma yetisi.

Romandaki kurgu, modern dünyada, intizamlı gerçekliğin altında gizlenen saçma olumsallığı gün yüzüne çıkarıyordu. Postmodern dünyada ise, düzensiz olaylardan oluşan biçimsiz kitleden, birbirine bağlı, tutarlı ve "anlamlı" zincirler çıkarıyor. Postmodern dünyada kurgu ile "gerçek dünya"nın statüleri yer değiştirdi. "Gerçek dünya", modernliğin sanat alanına atfettiği vasıflara büründükçe, sanatsal kurgu [da] hakikatin barınağına -yoksa acaba fabrikasına mı?- dönüşüyor. Fakat şunu üstüne basa basa söylemek gerekir ki, şimdi sürgünden dönen bu hakikat ile bir zamanlar sürgüne gönderilen hakikat arasında -isimleri haricinde- pek bir benzerlik bulunmuyor. Bu hakikat artık hiçbir onaylayıcı işleve sahip değil ve çok az tartışmasal faydası var. Dahası bu hakikat haddini biliyor ve hiç de endişeli değil. Sanatın hakikatleri öteki hakikatlerin eşliğinde doğuyor ve ta başından beri bu eşliğin tadını çıkarmak için kullanılıyor. Bunlar, öteki anlamların/yorumların varlığını, kendi anlamlarına karşı bir saldırı, bir meydan okuma ve bir tehdit olarak görmüyorlar. Ve bunların çokluğu arasına girmekten zevk duyuyorlar.

"Sanat eserinde", diyor Heidegger, "varlığın hakikati çalışmaya başlıyor."[16] Bildiğimiz gibi, Heidegger'e göre varlığın hakikati *ifşa ediliyor*. "*Seiende*", varoluşta her daim yenilenen *Sein*'ın (varlık, ç.n.) örtülmesi, saklanmasıdır. [İşte] bu örtüyü yırtıp gizlenen şeyi açığa çıkarma işi sanata ve yalnızca sanatın gücüne kalıyor. Varoluş dünyasında "bir varlık ortaya çıkıyor fakat kendisini olduğundan başka sunuyor. Bu sakla(n)ma aldatıcıdır... Bizim aldatılabilir olmamızın koşulu, bir varlığın aldatabilir oluşudur;

16. Bkz. Martin Heidegger, "The origin of the work of art", *Basic Writings*, s. 164-81.

yoksa tersi değil." "Güzellik, hakikatin özde gizlenmemişlik olarak ortaya çıkmasının bir yoludur." "Sanat, her şeyin olağandan başka olduğu bir açık uzamı kırıp açıyor." Örnek olarak mimari sanatının bir ürününü, tapınağı alalım: "Bu, amacı Tanrı'nın nasıl olduğunu bilmeyi kolaylaştırmak olan bir portre değildir. Tanrı'nın kendisini göstermesini sağlayan ve dolayısıyla da Tanrı'nın kendisi olan bir eserdir. Aynı şey dilbilimsel eserler için de geçerlidir." "Yansıtıcı söyleyiş, söylenebileni donatmanın/düzenlemenin yanında, böyle söylenemeyen şeyleri de dünyaya getiren bir söyleyiştir."

Pekiyi, sanatların dile getirdiği bu söylenemeyen şey nedir? Sanat eserlerinin açığa vurduğu, ortaya çıkardığı bu Varlık hakikati (ya da, daha doğrusu, hakikatleri) nedir?

Jean Baudrillard'ın yerinde tespitiyle, postmodern dünyada yaşayan insanlar için, bütün varlıklar *suretler/taklitler* (simulacra) kipinde tezahür ediyor. Suret (simulacrum) taklit eseridir; fakat buradaki taklit, yapar gibi görünme, gerçekte olmayan şeylerin sunulduğu yalandanlık (mesela, istemediği bir yükümlülükten kaytarmak için kendisine hasta süsü veren sağlıklı bir adamın durumu) ile karıştırılmamalıdır. "Yapar gibi görünmek ya da ikiyüzlülük etmek gerçeklik ilkesine dokunmuyor; burada iki durum arasındaki farklılık daima apaçık ortadadır, fakat sadece maskelenmektedir. Halbuki taklit, "doğru" ile "yanlış", "gerçek" ile "muhayyel" arasındaki fark(lılığ)ı tehdit ediyor." Taklit, hastalığın beklenen tüm belirtilerini verdiği ve yaşadığı için, daha çok psikosomatik bir hastalığa benziyor: "bu kişi hasta mıdır, değil midir?"[17]

Heidegger'in dili kullanılarak şu söylenebilir: "Saklama"nın özellikle postmodern biçimi, pek öyle Varlığın hakikatini varlıkların yanlışlığı/yalanlığının arkasında gizlemekle ilgili değil, bizzat hakikat ile yalan arasındaki ayrımın bulandırılması ya da tamamen ortadan kaldırılması ve dolayısıyla da duyu, anlam ve

---

17. Jean Baudrillard, "Simulacra and simulation", çev. Paul Foss, Paul Patton ve Philip Beitchman, *Sémiotext(e),* 1983. Buradaki alıntılar için bkz. Jean Baudrillard, *Selected Writings*, der. Mark Poster (Cambridge: Polity Press, 1988), s. 168.

"şeylerin özü" meselesinin anlamsızlaştırılmasıyla ilgilidir. Artık şimdi gerçekliğin kendisi, gerçeklik olarak kavranmak, anlaşılmak ve yaşanmak için, bir zamanlar sanatın koruması olan "imansızlığı askıya alma"ya muhtaç durumda bulunuyor. Her ne kadar -tıpkı psikosomatik hastalıkta olduğu gibi- izleri silmek için elinden geleni yapıyorsa da, bugün artık gerçekliğin kendisi "yapar gibi görünüyor".

Eskiden olduğu gibi bugün de sanatın yazgısı gerçekłiğe karşı koymak ve bu karşı koyuş/muhalefet yoluyla da gerçekliğin elinden aldığı şeyleri yaşama yeniden kazandırmaktır. Ve tabii bir de, gerçekliği, kendi başına sardığı körlüğün sonuçlarına karşı koruyarak, yaşanabilir kılmaktır. Fakat artık bu muhalefetin anlamı değişti; muharebenin hatları yeniden çizildi. Saklamanın bu özellikle postmodern olan türünü ifşa etmek, toplumsal olarak üretilen gerçekliğin var gücüyle gizlemeyc çalıştığı şeyleri -hakikat-yalan ayrımını gündemden çıkaran, anlam arayışını anlamsız, verimsiz ve her geçen gün biraz daha itici kılan mekanizmaları- açığa vurmak bugün artık kurgusal eserlere düşüyor. Her tarafından ironi fışkıran bir dünyada ciddi olmak, toplumsal olarak üretilen dünyanın gülünebilir olmaktan başka her hale koyduğu bu ciddiyeti savunmak artık sanata düşüyor. Bir zamanlar hakikatin yasalarını çıkaran modern yasamacıların suratsız ve yağcı dalkavukluklarını ifşa eden sanatsal kurgu, bu büyük muhayyile, empati ve deney okulu, şimdi artık duyum ve anlamları yorumlayan, yalnız, çoğunlukla neye uğradığını anlamayan, şaşkın postmodern yorumculara bedavadan hizmet etmeye hazır. Gerçeklikten sınır dışı edilen hakikatlerin, sürgündeki "ikinci yuvaları"nı bulmayı umdukları tek yer sanat evidir. Anlam arayışını kendi öz-devamlılığı için gereksiz ve anlamsız kılmak ve bunu yaşam-boyu yürütülecek çabalara değmeyen bir hedef olarak göstermek için elinden geleni arkasına koymayan bir gerçeklik türünün insan varoluşunda açtığı boşluğu, modern maceraların acı deneyiminden sonra biraz daha akıllanan, "bir ve tek" atalarının öldürücü mirasını reddeden, kendi olumsallıklarının tamamen bilincinde olan ve dolayısıyla da atalarını totaliter modern içgüdünün

maşası yapan küstah işgüzarlıktan kurtulan, artık kendi ideal başarısı olarak tekeli (monopoliyi) hedeflemeyen, artık konsensüsü kendi geçerliliğinin ölçütü ve nihai teyidi olarak görmeyen ve sanatsal kurgudan ve bunun vasıtasıyla ortaya çıkan hakikatler doldurabilir; ama sadece belki.

X
Tüketici kooperatifi olarak kültür

Kavramlar büyüdükçe ve olgunlaştıkça kendi yollarını kendileri çizmeye başlıyor ve bazen doğdukları yerlerden çok uzaklara gidiyorlar. Bir zamanlar hâlâ şimdiyken kendilerinin farkında olmayan geçmişe doğru bir yolculuk yapıyorlar. Ya da, -kim bilir?- belki de vardıkları zaman, kendilerini faydalı bulmadığı için, onların farkında bile olmayacak olan geleceğe bir baskın düzenliyorlar. Bu öyle bir durum ki, sanki kavramlar, toprağa sıkıca kök salan ve onun suyunu emen bitkiler olarak doğuyorlar; fakat bunlar zamanla toprakla olan bağlarını gevşetiyor, dallanıp budaklanıyor ve daha çeşitli ya da bol gıda arayışına giriyorlar.

İşte kavramlar, yaşamlarının bu ilk filizlenme evresinde, yeşerdikleri toprak ve içinde bulundukları koşullar ne olmalarına izin

veriyorsa odur. Filizlendikleri toprağın özünü emiyorlar. (Nitekim uzmanlar bunların kökenlerinin nerede olduğunu belirlemekte zorluk çekmiyorlar: Bunların dokularına bakarak oralara has mineralleri ya da yeşerdikleri iklim koşullarının son izlerini keşfediyorlar.) Ancak kavramlar gelişince, bunların ne istikamette ve ne kadar yol alacakları öteki şeylere de bağlı hale geliyor; yine de nereye giderlerse doğuştan gelen özelliklerini de beraberlerinde götürüyorlar. Sonuçta bunlar sadece bir defa ve sadece bir yerde doğuyorlar: başka hiçbir yer ve zamanda doğmuyorlar.

Bitkiler için mineral özleri, nem ve toprak izolasyonu neyse, kafalarında tasarlandıkları ve aralarındaki konuşmalarla herkesin tanıyabileceği bir şekil aldıkları insanların *deneyimleri* de kavramlar için odur. "Deneyim" ile sadece söz konusu insanların yaşamları boyunca olan olayları kastetmiyoruz. Aynı zamanda da (ya da, daha doğrusu, her şeyden önce) bu insanların bu olaylar içinde nasıl yaşadığını, bunların meydan okumalarına nasıl karşı koyduklarını ve bunlarla mücadelede ne tür araçlar seçtiklerini kastediyoruz. Bunun içine, bu insanların o anda ellerinde olan ya da bildikleri yol ve araçlar, kendi sorunlarıyla baş etmede başvurmaya doğal eğilim gösterdikleri yol ve araçlar da dahildir. Kısaca ifade etmek gerekirse, nosyonların en *evrensel* olanları bile, belli bir zaman ve mekana bağlı insanların özel deneyimlerinden doğuyor ve burada şekilleniyor.

18. yy.ın üçüncü çeyreğinde (yani, kafa kafaya vererek insan düşünceleri ve faaliyetleri çerçevesinde dünya vizyonunu yeniden düzenleyen tarih felsefesi, antropoloji ve estetiğin de doğduğu ve Kosseleck'in "dağ geçidi" dediği önemli yıllarda) ve o zaman modernliğin eşiğinde bulunan ülkelerde doğan ve şekillenen *kültür* nosyonu da bu genel kuralın içindedir, istisnası değildir. Gözünü evrenselliğe dikmiş olsa da, kültür, belli zamanlarda yaşayan belirli insanların belli deneyimlerinden ortaya çıkıyordu.

Fransızca *civilisation* (uygarlaştırma), Almanca *Bildung* [eğitim, kültür, ç.n.] ve İngilizce *refinement* (arıtma, nezaket, terbiye) (ulus-üstü kültürel söylemin nehir yatağına akmaya mahkum olan bu söylemsel akımlar); bütün bunlar *faaliyetlere* (yani *maksatlı* fa-

aliyetlere verilen isimlerdi. Bunlar, şimdiye dek ne yapıldığından, neyin yapılmasının gerektiğinden ya da neyin yapılacağından dem vuruyorlardı: Uygarlaştırıcı çalışmalardan, eğitimden, zevkin soylulaştırılmasından ya da ahlâki gelişmeden söz ediyorlardı. Bu üç terim de endişe duyusunu ve bunun kaynakları için bir şeyler yapma dürtüsünü taşıyordu. Bu terimlerin üçünde de, açık ya da gizli, aynı mesaj vardı: Eğer biz şeyleri kendi kaderlerine terk eder ve insanların kafalarınca yaptıkları şeylere müdahale etmezsek aklımızın almayacağı korkunç şeyler vuku bulacaktır. Fakat eğer biz şeylere aklımızla yaklaşır ve insanları da bu doğru işleme (processing) sürecine tabi tutarsak bu durumda, şimdiye kadar insanlığın görmediği, şahane bir dünya inşa etme şansını yakalarız. (Bu işin teorisyeni olan Diderot şöyle özetliyordu: İnsanları eğitmek demek onları uygarlaştırmak demektir; eğer bilgiyi çıkarırsanız insanları ilkel barbarlık koşullarına indirgersiniz. İşin pratisyeni olan Saint-Just ise işini veciz bir şekilde anlatıyordu: İnsanlar her zaman çocuktur.) Birileri bir şeyler yapmalıydı; hemen şimdi, hiç vakit kaybetmeden. Ve bu görev sürekli olmalıydı; en ufak bir uyuşukluğa tahammülü yoktu. İnsanları kaos dalgasına karşı koruyabilecek tek dalgakıran, uyumlu ve hedefinin bilincinde bir hareketti. İnsanın içindeki hayvanı evcilleştirebilecek, onları eski aşağı/ilkel durumlarından farklı kılabilecek tek şey "uygarlaştırma hareketi"ydi. Böylece insanlar, doğuştan var olan içgüdüsel istidatları geliştirilmediği -halihazırdaki davranışlarından farklı davranmaları yolunda eğitilmedikleri- zaman düşecekleri durumdan da kurtulacaklardı.

Böyle bir hareketin düşünceleri, bunun aciliyeti ve kararlılığı *kültür* kavramında bir araya geliyordu. (İlk çıktığı zaman [kastettiğimiz] keskinliğe sahip olan fakat bugün artık büyük ölçüde körleşen ve o zamanki çağrışımlarını yitiren kültür kavramının "eylemci" anlamını hissettirmek için bugün "ekin", "çiftçilik" ya da "yetiştirme" kavramlarını hatırlatmak gerekecektir. "Kültür" terimi modern dile, Cicero'nun *cultura animi* ve *agricultura* karşılaştırmasıyla girdi.) Dışarının hareketi zorunlu kılması ile harekete geçme yolundaki iç kararlılık bir araya gelerek, dünyanın

algılandığı çatıyı sunuyordu. Bu çatı dünya vizyonunu ikiye bölüyordu: yapan ve "yapılan" insanlar, heykel ustaları ve heykeller, öğretmenler ve öğrenciler, mürebbi(ye)ler ve mürebbalar, mürşitler ve müritler. Böyle bir bölmenin yarattığı iki taraftan biri, aşağı/ilkel içgüdülerince güdülenen ve kendilerini denetleyemeyen, bundan dolayı da hem çaresiz hem de tehlikeli olan vahşi sürüler olarak, ya da uzman kesicilerin hünerli ellerini bekleyen işlenmemiş elmaslar, ustanın değerli parçalarını ortaya çıkaracağı ham cevher olarak "halk/avam"dı. Öbür taraf ise -aynı anda hem yabani hayvanların evcilleştiricileri hem de hünerli kuyumcu ustaları olan- aydın(lanmış), bilgili öğretmenler, eğitimciler ve ahlâk hocaları olarak düşünürler vardı. Ve nihayet bu bölünme, bu iki tarafın buluştuğu bir sahne olarak dünyayı oluşturuyordu: yani, toplumsallaşma, eğitim, öğretim ve öğrenim mekanını.

[Burada] yaşam, kuralların öğrenilmesi ve ev ödevlerinin yapılması; dünya ise bir okuldu. Ancak, Michel Foucault'nun da gösterdiği gibi, (modern biçimiyle) okulu, fabrika, cezaevi, askeri kışla, darülaceze, ıslahevi, işyeri ya da hastaneden ayıran tek şey, örgütlenmesi, yapısı ya da atfedilen değerleri değil, sadece yüklenmiş işleviydi. Bütün bu modern icatlar aynı zamanda (ve belki her şeyin ötesinde), yüklenmiş işlevlerinden bağımsız olarak, *düzen(in) fabrikaları*ydılar: Rastlantısalın yerini kuralın, kendiliğindenliğin yerini de normların aldığı durumlar üreten endüstriyel fabrikalar; ve bu durumlar da, bazı olayların büyük bir olasılığa sahip olduğu bazılarının ise neredeyse imkansız olduğu durumlardı. Kısacası bunlar, *öngörülebilir*, ve dolayısıyla da *denetlenebilir* durumların üretildiği fabrikalardı. Dahası bütün bu modern icatlar, bu düzen-inşa görevini aynı yolla gerçekleştiriyorlardı: Hepsi de vesayetleri altındaki insanları vasilerin/müdürlerin/denetçilerin gözleri önünde tutuyor ve böylece yanlış davranışları cezalandırmayı ve doğruları da ödüllendirmeyi umuyorlardı. Bunların hepsi de bir yandan gözetim altındakileri, özenle seçilmiş baskı ve uyarıcılara tabi tutarken öte yandan da planlanmamış ve bozucu tüm öteki etkileri sıfırlamaya çalışıyorlardı. Bunların hepsi de, dolayısıyla, koşulların bağlılığı ve tutarlılığına

özen gösteriyorlar; çünkü koşulların tektip olmasının gözetim altındakilerin davranışlarını da tektip yapacağını ümit ediyorlardı.

Dolayısıyla biz burada bir adım daha atarak kültür kavramının *düzen fabrikası* kalıbından sonra ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Diğer bütün düzen fabrikaları bağlamında olduğu gibi, kültürün de nihai olarak bir sistem haline gelmesi tasarlanıyordu: Bu, içindeki her bir öğenin icra edeceği bir işlevinin olduğu, hiçbir şeyin şansa bırakılmadığı, hiçbir öğenin yalnız olmadığı, tersine bir çarkın dişlileri gibi birbirlerine bağımlı olarak çalıştığı; öğeler arasındaki bir çatışmanın, yalnızca tasarı ya da inşadan kaynaklanan bir hata ya da ihmal ve kusurdan kaynaklanabileceği bir sistemdi. Aynı şekilde de bu sistemde yalnızca, düzenin tasarlanmış modeli doğrultusunda işleyecek davranışlara yer vardı. Burada, ihtiyacın tartışmasız önceliği vardı: önce gereksinim ortaya çıkar, ancak ondan sonra kurallar konurdu; böylece kuralları (yani, kültürel norm ve kalıpları), en azından ilke olarak, zaten verili olan ve belirlenen ihtiyaçlara en iyi yanıtı verecek şekilde seçmek mümkün olurdu. Dahası, öğretmenlerin bilgilerinin arttığı göz önüne alındığında, mevcut kuralları geliştirmek de mümkündü.

[İşte] ortaya çıktığı sıralarda kültür kavramının göz önündeki içeriği ile bunları anlamlandıran zımni fakat sorgulanamaz varsayımları bunlardı. Fakat bu sayılanlardan bazıları, zaman(ın) testinden sağ-salim geçemedi. Görece en önce düşen kalelerden biri, "vahşet"ten "uygar hal"e tek yol ve bir kapıdan geçildiği varsayımıydı. Orijinal *hiyerarşik* kültür kavramı (buna göre, insani ihtiyaçların tatmini sadece tek yolla geliştirilebilir; insanlık tarihi işte bu gelişmenin öyküsüdür; ve dolayısıyla da "kültür" terimi sadece tekil olarak kullanılabilir) henüz tam olarak tedavülden kalkmadı fakat bu kavram şimdi artık diğer bir kavramla, farklı (differential) kültür kavramıyla (buna göre ise, insanların benzer gereksinimleri farklı biçimlerde doyurulabilir, bunlardan biri öz itibariyle illa da ötekilerden daha iyi değildir; her bir kültür, belli ölçüde, birçok olanak arasından yapılan keyfi bir seçimin ürünüdür; dolayısıyla da "kültür" terimi çoğul olarak kullanılmalıdır) beraber arz-ı endam ediyor. Öte yandan, zamanaşımına karşı keskin bir bağışıklık

gösteren şeyler, açıkça dile getirilen iddialar değil, bunların altında yatan zımni varsayımlar oldu. Özellikle de şunlar:

• kültür (terbiye, yetiştirme anlamıyla) bir düzen-yaratım varlığı ya da sürecidir;

• bundan dolayı da, kültürü besleyen ve bunun içine işleyen normlar da, tıpkı düzenin kendisi gibi, tutarlı ve çelişkisizdir (ya da en azından böyle olmalıdır); eğer böyle değillerse, o zaman bu, tesviye ve tedavi gerektiren anormal ve sağlıksız bir durumdur;

• kültür, emir ve yasakları olan tutarlı bir sistem olduğu için, bu sisteme, sadece sistemin kendisini yeniden üretmesi için gereksinim duyduğu normlar ve kültürel ürünler girebilir; bizim burada bir norm ya da bir ürüne rastlamamız demek, bunun sistemdeki rolünün ne olduğunu ve ne gibi bir ihtiyacı karşıladığını öğrenmeye hakkımızın olması demektir; eğer bir işlevlerini göremiyorsak, bu durumda söz konusu norm ya da ürünün, sistemin eski bir durumuna ait, artık kullanılmayan ve dolayısıyla da ölmeye mahkum olan bir kalıntı -ya da sistemin işleyişini bozucu yabancı bir madde- olduğunu varsaymamız gerekir;

• kültürel sistemin, bütün "düzen fabrikaları"nda bulunan yapının gayr-ı şahsi bir biçimi olan bir "yapısı" vardır: denetim masası ya da "örgütün amaçları"na benzer biçimde, kültürel sistemin en tepesinde bir "merkezi değer sistemi"nin olması gerekir; ve baştan aşağı sistemdeki her şey, bu değerlerin özelleşmesi ve uygulanması olarak görülmelidir.

Biz ta bugüne dek kültürü bu şekilde düşünme eğilimindeyiz: Rastgelelik karşıtı (anti-randomness) bir aygıt, bir düzen kurma ve bunu sürdürme çabası olarak; ve rastgeleliğe ve bunun getirdiği kaosa karşı yürütülen süreğen bir savaş biçiminde. Düzen ile kaos arasındaki ezeli savaşta kültür kesin olarak düzenin tarafında yer alıyor. Normların tutarsızlığı ile, davranışsal müphemlikle ve "sistem için" bariz herhangi bir faydası olmayan birçok kültürel ürünle karşılaştığımız zaman biz bunu ya bir kültürler-arası *çatışma* ya da kültürel bir *kriz* olarak düşünüyoruz. Her iki durumu da anormal ya da hastalıklı sayıyoruz ve her iki durumda da o-

layların marazi bir hal almasını bekliyor ve endişeleniyoruz.

[Ancak] kültürü bu şekilde algılamak artık çok zor. Biz miras aldığımız kavramlara yapıştığımız sürece kriz günlük bir olay haline geliyor, anormallik bir norma dönüşüyor ve hastalık kronikleşiyor. Thomas Kuhn olsa bu konuda şunu derdi: Kültürel söylem bugün "paradigma krizi"nin bütün belirtilerini taşıyor. Bu [paradigma krizi], algılamalarımızı düzenleyen kavramların, "norm"u artık bulanık bir nosyona dönüştürerek, bizi, en tipik ve sıradan gelişmeleri istisnalar olarak görmeye ittiği bir durumdur... Ayrıca belki bunun, devrime gebe tipik bir durum olduğunu da söylerdi: [Burada], hataların bizim gözlemlerimizde ya da bunları kaydediş biçimimizde değil, gördüğümüzden farklı bir şey beklememizi emreden zımni varsayımlarımızda yattığı yönünde önce bir önsezi, ardından da bir kanaat doğacaktır. [Böylece] bize bu türden varsayımları aktaran nosyonların olup biteni açıklamadığından, tam tersine görüşümüzü kapatarak anlamamızı imkansızlaştırmasa bile, daha zorlaştırdığından; bu tür nosyonların bilişsel bir zenginlikten çok bir yük olduğundan; ve eğer safra haline gelen bu yüklerden kurtulmazsak pek öyle ileri gidemeyeceğimizden kuşkulanmaya başlarız. Başka bir deyişle, artık bu eski paradigmayı bir tarafa atmanın ve yerine de, bu eski paradigmanın ışığı altında anormal ve istisna görünen şeylerin üstüne "normallik"i yeniden yerleştirecek yeni bir paradigma bulmanın zamanı gelmiştir. Bu şekilde, gerçekten istisna olan şeyler yeniden marjinalleşecek ve marjinal fenomenler de bir kere daha sadece istisnalar olarak görülmeye başlanacak...

Bu "paradigma krizi"nin nereden çıktığı kesin olarak belli değildir. Kültür kavramı ortaya çıktığından bu yana acaba kültürel fenomenler köklü bir değişikliğe uğradığı için mi bu eski nosyon artık bunlara uygulanamaz olmuştur? Ya da acaba bunun sebebi, bizim dünyaya bakışımızdaki, yeni ilgilerimiz ve deneyimlerimizden ortaya çıkan gözlem kulemizdeki veya araştırma gezilerimizi başlattığımız günlük yaşamdaki değişikliklerde mi aranmalıdır? Ya da bu belki, ortodoks nosyonların *pratik* düzenleme güçlerinin çöküşünün ardından bunların *bilişsel* düzenleme güçlerinin de

çökmesinden dolayıdır (çünkü *dünyanın kendisini* düzenleme güçlerinin desteği olmadığı zaman dünyaya dair *bilgilerin* nasıl düzenleneceği konusundaki önerilerin hiçbir otoritesi kalmıyor)? Bugünkü paradigma krizinde bu üç nedenin de rol oynadığı düşünülebilir. Fakat belki de bu üç faktör, her biri kendi mantığı içinde gelişen, birbirlerinden farklı faktörler değildir ama sadece bize öyle görünüyordur.

Sıradan, günlük, aşina olan şeyler, "elimizin altındaki dünya" ve "tartılmayan bilgi" ("pre-reflexive knowledge") -yani, bizi şaşırtmayan ve sorgulama ve tahkik istemeyen her şey- aynı zamanda da bütün idrakin başlangıç noktası ve en güvenli sığınağıdır. "Anlamak", tecrübe edilen fenomenlerin algılanmasını, anlamaya çalışmadan anlaşılan ve anlamanın ne olduğunu anlama çabası gütmeden anlaşılan bu yalın dünya ile eşleştirmektir. Burada metaforun bilişsel rolü devreye giriyor: Metafor, aşikar olanla olmayanı kesiştiriyor; bu yolla da bu ikisi arasında (daima seçici!) bir yakınlık öneriyor. "Oradaki"nin "buradaki"nden farklı olmadığına işaret ediyor; böyle olunca da biz, şeffaf "buradaki" için kullandığımız dili (ki bu dil, "buradaki"ni şeffaf yapan şeyin ta kendisidir) mat ve daha önce tanımlanamaz olan "oradaki"ni anlatmak için de kullanma fırsatını buluyoruz. Ortodoks kültür nosyonu için bu tür bir "metaforik destek", (maksatları bağlamında daima bir sistem olarak işleyen) fabrika, okul, vb., düzen-üreten istasyonların aşina imgelerinden geliyor. Bir başka -belki de yaşamsal- metafor da, homojen bir ulusal kültür programı, tek ulusal dili, tek ulusal tarih müfredatı ve bayram ve kutlamalar/anmalar bağlamındaki tek bir takvimi ile, modern devlettir. (Ortodoks sosyoloji dilinde, hem "toplum" hem de "kültür" imgeleri, açıkça ya da el altından, devletin egemen gücüne tabi olan toprak çatısı içine yerleştirilirdi. Bunların "bütünselliği", bu gücün bütünlüğünün yansımasından başka bir şey değildi.) Kültür hakkındaki, neredeyse hiç sorgulanmayan bütün düşüncelerin kurallarını ortodoks nosyonların koyduğu zamanlarda, ilintilendirilen metaforların tamamen seçilerek dikkatlerin gerçekten yaşamsal ve belirleyici şeylere mi çekildiği, yoksa bu metaforların, ta baştan bu yana, gözlerimizi

kültürel fenomenlerin gerçek yapısından başka yönlere mi kaydırdığı konusunda sonsuza dek tartışılabilir. Yalnız bu faydasız tartışmadan çok daha önemli olan şey şudur: Bu geleneksel metaforlar artık o orijinal bilişsel kapasitelerinin çoğunu yitirmiştir (ya da hızla yitirmektedir); çünkü, bunların gönderme yaptığı fenomenler, çağdaş deneyimde çok daha daralan ve marjinal bir yer işgal etmektedir.

Kültürün ortodoks "düzen-inşası" paradigmasına karşı beklenen ayaklanmanın ilk işaretlerinin Claude Lévi-Strauss'un eserlerinde görüldüğü söylenebilir. (Bu çalışmaların, "yapısalcılık"ın ardıl bir versiyonu -ne ilk ve ne de son versiyonu- olarak sunulması suretiyle, bunların gerçek ve hakiki devrimsel anlamları haksız bir biçimde küçümsenmiştir.) Günümüzde kültürel çalışmaların yeni kavramsal çatısı üzerine yapılacak araştırmalar için Lévi-Strauss'un özellikle şu üç yol gösterici düşüncesi öne çıkıyor:

1. "Bir bütün olarak" kültürün genel bir "yapı"sı yoktur ("bir bütün olarak toplum"un da yoktur). Tıpkı toplumlar gibi kültürler de "totallikler" değildir. Bunun yerine, insan pratiğinin çeşitli alanlarında ve farklı boyutlarında, süreğen ve daimi yapılaşma süreçleri vardır ve bunlar çok seyrek olarak eşgüdümlü ve kapsamlı bir plana tabi biçimde işlerler. Kültürün doğaya yaptığı katkı ya da doğa üzerindeki kültürel "üstyapı", yapay biçimde üretilen ve yeniden üretilen, total ve normatif yollarla düzenlenen bir yaşam biçiminin tedarikinden oluşmaz. Bu, farklılaştırma, ayırma, bölme ve sınıflandırma yönündeki; ayırıcı (diacritical) pratik yoluyla yeni anlamların devşirilmesi yönündeki süreğen itkiden oluşur.

2. Yukarıda sayılan pratiklerden ortaya çıkan yapı (yani, belli olasılıklara öbürleri üzerinde verilen ayrıcalık; Pierre Boulez'nin söylediği gibi, kültür, inanılmaz olanın kaçınılmaz olana dönüştürülmesinden oluşur) durağan bir varlık değil, bir süreçtir (daha sonraları Anthony Giddens bu sürece "yapılaşma" adını verecektir). Bu, esmekten başka bir şey olmayan rüzgara, ya da akıştan başka bir şey olmayan bir nehre benzer. Kültür, daimi bir faaliyetten başka bir şey değildir. "Yapı" da, olasılıkların sürekli manipülasyonundan başka bir şey değildir. Sonsuz bir *olası* (ger-

çekçi) permutasyonlar kümesi olduğu sürece bu ayırıcı faaliyet "yapılaşır". Ancak bu mümkün permutasyonlardan hangisinin vuku bulacağı hiçbir şekilde "yapısal olarak belirlenmez".

3. Bir kişi, kültürün doyurması gerektiği varsayılan "gereksinimler"e ya da bir ifade yüklediği önceden-kurulmuş "anlamlar"a gönderme yapmadan kültürel pratikten söz edebilir (ve etmelidir). Yine, gereksinimlerin kullanımlardan ve anlamların da göstergelerden önce geldiğini varsaymadan da bunu yapabilmelidir (ve yapmalıdır). [Çünkü] ihtiyaçlar kullanımlarla birlikte doğar ve ölür; anlamlar da göstergelerle doğar ve ölürler... Bunlar beraber var olurlar ve sahneyi birlikte terk ederler. Kültür hiçbir amaca hizmet etmez. Hiçbir şeyin bir fonksiyonu değildir. Kültürün, başarı ya da "doğruluk"la, "nesnel olarak" ölçebileceği hiçbir şey yoktur. (Kendi iç itkisi ve dinamiklerinden başka) kültürün varlığını açıklayabilecek hiçbir şey yoktur.

Bu üç düşünce bir araya gelince, ortodoks paradigmada kemikleşenden tamamen farklı bir kültür vizyonu ortaya çıkıyor: Bu, hiç durmayan, itaatsiz ve asi bir faaliyetin olduğu, kendisi düzenli olmayan bir düzenleyici olan, tözel ile marjinal ve zorunlu ile arızi arasındaki kutsal/sorgulanamaz ayrımı kafirce reddeden bir vizyondur (bu, düzen-tesisi perspektifinden bakıldığında kafa karıştırıcı bir vaziyettir). Kabul etmek gerekir ki, bu, ortodoks vizyondan çok daha az çekici ve şevklendirici bir vizyondur: [Çünkü] bu vizyon, herhangi bir "kültür"ün tamamlanmış ve doğrulama yetkisini kazanmış bir biçimine ulaşma ve dolayısıyla da kültürel fenomenler üzerine çalışan insanların yüklendikleri bu işin bir gün sona ereceği umudunu yıkıyor. Gerçekten de bu, asla bir kültür vizyonu değil, sadece bunun ürünlerini anlatmak için [geliştirilen] bir yorumbilgisel kılavuzlar kümesidir. Fakat [acaba] bu kılavuzlar, kültürel söylemden yeni bir paradigma çıkarmak için yeterli midir?

[İşte bu bağlamda] ben, yeni bir paradigmaya giden yolu kolaylaştıracak bir metafor arıyordum: Bu, kültürel işlerin bu duramazlığını, açık-uçluluğunu, hiç bitmeyen belirlenemezliğini ve öngörülemezliğini tam olarak içine alacak bir metafor olmalıydı. Bazı başka olanakları düşündükten ve reddettikten sonra bunun i-

çin *tüketici kooperatifi* modelini seçtim.

Kaçınılmaz itirazları bertaraf etmek için en baştan şunu açıklamak istiyorum: Tüketici kooperatifinden söz ederken, tıpkı öteki iş kurumları gibi (hatta, kendi aleyhine olarak, onlardan daha fazla) tamamen bürokratikleşen ve sıkı bir hiyerarşi çerçevesinde örgütlenen günümüzdeki Kooperatifleri kastetmiyorum. Bununla, 1844'te Rochdale'deki Toad Sokağı'ndaki ilk mağazalarını açarken, Adil Girişimciler Topluluğu'nun (Society of Equitable Pioneers) ruhani babalarına esin kaynağı olan şeye benzer bir ideal modele gönderme yapıyorum. Bunu bir daha hatırlamamız gerekiyor: Kullanıcıları tarafından idare edilmesi düşünülen mağaza, yıkıcı ve ruhsuz sınıflaşma (regimentation) mantığına karşı bir protesto (ve bir çare) olarak icat edildi; ki bu sınıflaşma, Girişimcilerin tek geçim kaynağı olan fabrika yaşamı deneyimini yaşayanlarca çok iyi biliniyor. Girişimciler, işte kendilerinin üretici rolleri bağlamında ellerinden alınan bu [tüketme] özgürlüklerini, tüketici rolleriyle yeniden kazanmak istiyorlardı. Bu noktada dile getirilecek itirazları da savuşturmak için şunu kabul etmem gerekiyor: Evet, Girişimcilerin bu rüyası, daha sonraları dev bir ulusal Kooperatif kurumuna dönüşen Toad Sokağı mağazasında tam olarak gerçekleşmedi. Bu nasıl açıklanabilir? Belki Girişimciler çok erken bir devirde, gerçekliğin neredeyse bütün parçalarının kendi düşlerinin aksine geliştiği bir dünyada düş kurdular. Ya da belki, her bir özgür eylemin içinde asla kazınamayacak, öldürücü bir kemikleşme eğilimi var ve her bir özgür akım zamanda kendisine bir sığınak açıyor ve oraya saklanıyor... Eğer bu ikinci açıklama geçerliyse o zaman metaforumuzun bilişsel kapasitesi artıyor...

Fakat bu tüketici kooperatifi idealinin hangi özellikleri, bunu, böyle bir kültür için, yani bize göre sözü edilen ortodoks paradigmanın enkazından ortaya çıkan bir kültür için uygun bir metafor yapıyor?

İsterseniz bir gözlemle başlayalım: Öncülleri itibariyle tüketici kooperatifi, tıpkı pratikte kültürün yaptığı gibi, "düzen-yaratan" kültür kavramının tam da iskeletini oluşturan ayrımları iptal ediyor ya da bunları anlamsızlaştırıyor. İdeal tüketici kooperatifi içinde o-

lan şeyler ne bir idare altında ne de rastgele oluyor. Eşgüdümsüz hareketler bir araya geliyor ve, tam da daha önce geçtikleri bütün düğümlerden kendilerini kurtarmak için, genel düzeneğin çeşitli parçalarına bağlanıyorlar. Burada, kendiliğindenlik, örgütlü ve maksatlı eylemi dışlamıyor, tam tersine, bunu istiyor. Ancak bu tür eylemler, girişimin (inisiyatifin) kendiliğindenliğini uysallaştırmayı değil, bunu canlandırmayı hedefliyor. Tam da Prigogine plazmasında olduğu gibi, burada da dağınık faaliyetler zaman zaman bir araya gelerek ve yoğunlaşarak yerel yoğunlaşma ya da yapılar yaratıyorlar; fakat bunu, sadece birazdan yeniden dağılmak ve ayrılmak için yapıyorlar. Eylemler kesin bir biçimde belirlenmiyor: ne öncül nedenlerin ardından nedensel olarak ne de varsayılan hedeflere ulaşmak için teleolojik olarak. Burada olan şey, bu iki faktörün etkileşimidir ve dolayısıyla da zaten bizzat olayların gelişimi "belirlenim" ("determination") fikrinin karşısına bir soru işareti koyuyor. Bu koşullar altında da, eylemin kaçınılmaz mı yoksa arızi mi olduğuna karar vermek zorlaşıyor. [Dolayısıyla da] olayların *olumsallığından* söz etmek daha iyi bir yaklaşımdır.

Aynı gözlem farklı biçimde de aktarılabilir: "Kooperatif" toplumsal alan, tıpkı kültür alanında olduğu gibi, ne tekmerkezli olarak yönetilen bir alan ne de bir anarşi alanıdır. Bu, her ikisinden de farklı bir şeydir; bir *öz-yönetim* alanıdır. Burada hemen okuyucuyu uyarmam gerekiyor: Bu kavram [öz-yönetim] da, aşırı kullanım ve suiistimale uğradığı uzun bir tarih boyunca geçirdiği aşınmanın sonucu olarak orijinal anlamının çoğunu yitirmiştir. Bugün biz, yasamacılar ve kural koyucular, üstleri tarafından atandığında değil de astları tarafından seçildiğinde -bunların elinde toplanan gücün hacminden ya da tasarrufun (disposition) tekmerkezliliğinin derecesinden bağımsız olarak- "öz-yönetim"den söz edebileceğimizi düşünüyoruz. Dolayısıyla bu "özyönetim" teriminin burada daha başka ve daha güçlü bir anlamda kullanıldığını belirtmeliyim. Burada kullanıldığı haliyle bu terim, çokmerkezli güç talebinin yanında çok daha yaşamsal bir talebi de içeriyor: Buna göre, tasarruf kaynakları sadece çoğul ve gayr-ı hiyerarşik olmakla kalmamalı aynı zamanda da mobil olmalıdır. Bunların sayısı

ve yerleri değiştirilebilir olmalıdır. Hakiki bir özyönetimde güç, Prigogine'in kalıbına göre işlemelidir: Kurulu makamlara ya da kurulacak makamlara akmayıp, buralarda toplanmayıp, otoritenin zirvesinde, önceden tahmin edilmesi imkansız yollar boyunca gezmelidir. Bu, nüfuz kazanabilmesi için, her an tartışılması ve de her daim yeni bir şey olarak kabul ve tasdik edilmesi gereken bir nüfuz türüdür. İşte hakiki özyönetimin kalbinde yatan şey, tam da bu, otoritenin kurumsallaşmış makamlar ağından kurtarılması ve nüfuz kullanma şanslarının dağıtılmasıdır. Özyönetimli bir varlıkta, otoritenin nerede ve ne güçle doğacağına ve olayların akışını nasıl şekillendireceğine önceden karar vermek imkansızdır.

Şimdiye dek söylenenlerden şu çıkıyor: Tıpkı kültürde olduğu gibi, bir tüketici kooperatifinde de, meydana gelen/doğmakta olan etkileşim kalıpları içinde "yazar"ı "aktör"den ayırmak kolay değildir. [Çünkü] her bir üyeden oynadığı kadar yazması beklenir. Yazarlık ve aktörlük, farklı insan sınıflarının nitelikleri değil, (her insan hareketinde şu ya da bu yoğunlukta var olan) iki eylem özelliğidir. Eylemler, modern teknolojinin, bazı kitlesel üretimlerinde gerçekleştirdiği radikal ve arı yinelemeye çok ender ulaşırlar (tabii eğer ulaşırlarsa). Hiçbir insan edimi, bir kalıbın ya da önceden yazılmış bir rolün kesin ve tam bir takliti, karbon kopyası ve reprodüksiyonu değildir. (Derrida'nın deyimiyle, her bir edim bir yinelemedir, bir yeniden yineleme değildir.) Her edimde kalıplar yeni baştan, tamamen asla aynı olmayan biçimlerde yeniden üretilir. Bir anlamda her edim orijinal bir *permutasyon*, kalıbın eşsiz bir versiyonudur. Kalıplar başka herhangi bir şekilde değil, sadece sürekli ve kaçınılmaz bir dönüşüm süreci içinde var olur. Zamanla bu dönüşümler çeşitli derecelerde görünürlük kazanırlar fakat değişimler dağınıktır. Görünürlük kazandıkları ve aynı zamanda yeniliğin de görünür olduğu zaman bunlar öngörülemezdir; çünkü birçok küçük, algılanamaz ve dağınık hareketten ortaya çıkarlar. Kültürün pratiğinde, toplumsal teorinin tersine, "statik" ile "dinamik", "süreklilik" ile "değişim" arasında hiçbir ayrılık yoktur.

Burada sayılan özellikler bütün hakiki kooperatifleri tanımlıyor. Buraya kadar, kültürün metaforu rolüne neden öteki

işbirliği biçimlerinin değil de *tüketici* kooperatifinin en iyi uyduğu açığa çıkmadı. Ancak Rochdale Girişimcilerinin icat ettiği kooperatifin özellikle de bir niteliği bu seçimin lehine konuşuyor: [Bu nitelik] her bir üyenin ortak girişimdeki payının, o üyenin üretimsel katkısına göre değil, tüketim hacmine göre ölçülmesi kararıdır. Üye ne kadar fazla tüketirse, kooperatifin ortak malındaki payı da o denli büyük olacaktır. Dolayısıyla da kooperatif faaliyetinin ekseni üretim değil, dağıtım ve temellüktür. Dinamiklerinin ana kaynağı ise, tüketimi arttırma ve daha fazla (ve daha istekli) tüketiciler kazanma çabalarıdır (Burada şunu hatırlayalım: Danto ve Becker'e göre, sanatların yaşamını yöneten "sanat dünyaları" birincil olarak sanat müşterilerinden ve bunların tüketimini körükleyen ve besleyen kişilerden oluşuyor). İlke olarak, tüketici kooperatiflerinin gerçek verimli hattı, *tüketici üretimidir* (daima daha fazla, daha talepkâr, sofistike ve parlak tüketiciler).

Bu, küçük bir mesele değildir. Ortodoks kültür modellerinin tamamı yaratıcı-merkezliydi. Bunlar, doğrudan kültür yaratıcıları kategorisi etrafında inşa edilmedikleri zaman bile, bu kategorinin ruhsal öğeleri etrafında örgütleniyorlardı. Bunlar, çatılandırılmaları ve korunmaları özel bir "kültür üreticileri" sınıfının görevi ve başarısı olarak görülen "merkezi değerler", "felsefi formüller" ya da "ethos"tu. Hatta Clifford Geertz'in öteki türlü orijinal "kesif tarif" stratejisinde bile bu geleneğe saygı duyulduğu görülebilir. Geertz, gözlenen hareketlerden "kültürün çok daha derin katmanları"na geçilmesini isterken, kültürün hakikat ya da özünün, öteki her şeye anlam veren ve öteki her şey kendisinin bir ifadesi ve/veya uygulaması olan, kültürün "temel varsayımları"nda yattığını ima ediyor. Bu tüketici kooperatifi metaforu ise vurgunun çok farklı bir yere kaydırılmasını öneriyor: [Yani] kültürel olan her şeyin anlamını bulduğu yer işte tam da bu tüketim edimleri, "sıradan tüketiciler"in her günkü yazarlık/aktörlükleridir (sonuçta bunlar, sadece düşünürlerin makamından, sanatçı stüdyolarından ya da kültür yöneticilerinin denetleme kulelerinden bakıldığı sürece "sıradan tüketiciler"dir). Göstergelerin boş kabukları da burada anlamla doluyor. Yine (artık anlamlanan) göstergeler de burada değer

kazanıyor ya da kaybediyorlar; ki bu, talepteki gidiş-gelişi yansıtıyor. Anlam ve değerin yazar ve yargıcının, yaratıcı ve sadece yaratıcı olduğu varsayımı, kültür üzerine çalışanları, göstergelerin kültürler-arası gezileri boyunca anlam ve değerlerin "anlam bozulması" olarak yaşadığı dönüşümleri temsil etme yönünde besliyor. Fakat bir kültürel göstergenin her bir kullanımı, bir yazarlık ölçüsünü içeriyor; dolayısıyla da bunların her biri tamamen aynı anlamdaki bir "bozulma"dır.

Tüketici kooperatifi metaforu, piyasa metaforu tarafından tarafsız bir biçimde tamamlanıyor. (Bir tüketici kooperatifi modeli ancak piyasa ortamında tasavvur edilebilir.) Piyasa ise, en iyi biçimde, bir sistem olarak değil bir oyun alanı -talep-ve-arz oyununun alanı- olarak tahayyül edilebilir. Görünüşte bu oyun malların satışından ibarettir. Fakat aslında burada daha başka şeyler de cereyan etmektedir: göstergeler sadece bu oyunun işleyişi ile mallara dönüşür. Arz, mal haline gelmeleri için varlıklar sunar; fakat bunları mal yapan şey taleptir. Dahası, "metalaş(tır)ma" süreci aynı zamanda tüketicinin doğum/ilk edimidir: Potansiyel mallarla potansiyel tüketiciler aynı anda birbirlerini gerçekleştirirler. İşte tıpkı piyasada olduğu gibi, kültürün de bir oyun alanı, bu arz-ve-talep oyununun sahası olarak düşünülmesi yararlı olacaktır. Bu alan, anlam arayışındaki göstergeler ve gösterge arayan anlamların gezintiye çıktığı bir alandır. Piyasa "normal işleyişi" için nasıl mevcut talepten biraz daha fazla talep gerektiriyor ve piyasa mallarının mal potansiyeli nasıl sadece alım anında yerine getiriliyorsa, kültürde de sürekli bir gösterge fazlalığı gözlemlenebilir ve bunlar kendi belirtme potansiyellerini gerçekleştirme şansını, yani kültürel simgelere dönüşme şansını, sadece kullanım/tüketim faaliyetlerinde yakalayabilirler. Göstergeler için anlamlar seçilir; yoksa anlamlar için göstergeler değil. Bu durumda, kültürel fenomenlerin özde araçsal-olmayışları, güdülenmeyen karakterleri kendisini gösteriyor. Bu tür kültürel fenomenler hiçbir şeye hizmet etmezler; doğma anlarında hiç etmezler. Eğer bunlar toplumsal yaşamda nihayet bir şeye hizmet ediyorsa, bu yapay ilişki bunların orijinlerini açıklayamaz.

Daha önce de sıkça olduğu gibi, sanatçılar, göstergeler ve anlamların bu karmaşık diyalektiğini, kültür teorisyenleri tarafından tespit ve kabul edilmeden çok önceleri sezdiler. Bu diyalektik, bilimsel yazılarda tanımlanmadan önce sanatsal avangard tiyatrosunda oyunlaştırıldı. Ançak bir drama olarak değil -sözcüğün klasik, Eurypidesçi, Racineci ya da Ibsenci anlamıyla- trajedi olarak yansıtıldı: telif olunamayan arzuların çatışması olarak, birbirlerini sıkı sıkıya saran kurtuluş ve mahvoluş olarak, tadını pisliklerden alan arılık bağlamında, kendisini yalnızca ölümle gerçekleştirebilen yaşam olarak, arınma (katarsis) umudundan yoksun bir destan (epos) olarak, normatif düzenin ve intizamlı normların güvenli sığınağına dönüş bağlamında... Avangardı en çok korkutan şey, yasama/kural-koyma rüyasının gerçekleşme olasılığı ve bu bağlamdaki başarısının yakınlığını hissetmesiydi; aynı şekilde halkın teveccühü ihtimalinden ve oybirliği heyulasından daha korkunç bir şey olamazdı. Avangard zalim bir biçimde işaretlerin aslında boş olduğunu açığa vurarak kendi özgürlüğünü bunları anlamla doldurma hakkı olarak tanımladı. Fakat aynı zamanda (belki de istemeyerek), özgürlüğün haklardan oluştuğunu, yoksa bunların gerçekleştirilmesinden oluşmadığını da açığa vurdu. Evet özgürlük gerçekleştirme üzerinedir; fakat özgürlük yalnızca gerçekleştirilmemiş olarak kaldığı sürece var olabilir. Ağzına kadar anlamla yüklendiği zaman ağırlaşacak ve hantallaşacak olan göstergeler artık özgürce oradan oraya gezemeyecekler. Özgürlük, yaratıcı olanakların/olabilirliklerin bariz sonsuzluğu ancak ve sadece göstergelerin fazlalığı, artıklığı, işlev ve hedef noksanlıkları ile bir arada bulunabilir. Bu, halihazırda reddedilen amaç ve kullanımlar bulma biçimindeki nahoş vaziyettir ve bu sadece bu durumun üstesinden gelinebileceği umuduyla yaşayabilir. Ancak yaratıcı özgürlük bu umudun gerçekleştirilmesinden sonra yaşayamaz...

Ne var ki, avangard sanatın parlak ışıklarla aydınlatılmış sahnesinde [oynanan] entelektüel trajedi olarak sunulan şey, pekala günlük kültür yaşamının, sıradanın ve rutinin öyküsünden başka bir şey olmayabilir... Avangard, insanoğlunun sıradanlığının sakin ve sessiz pratiğinden büyük bir ağıt ve kahramanca bir jest kotarmayı

başardı. Avangard serüven ile sıradan kültürün deneyimi arasındaki boşluk, avangard sözcülerinin ve senaryo/oyun-yazarlarının izleyici ve dinleyicilerinin inanmalarını istediklerinden çok daha dar olabilir. Avangard, sıradanı, olağanı ve "kaba"yı kendisinin karşıtı olarak yorumluyordu. Bunlar, karşısında oldukları kültürü, yeni ve olağandışı her şeyin önünü kesen, hareket eden ve değişen her şeye düşman olan, hareketsiz, gayr-ı menkul ve kaya gibi bir varlık olarak sunuyordu (ve buna "eşref saatinde" "popüler" kültür, umutsuz ve öfke dolu saatlerinde ise "kitle" kültürü diyordu). Halbuki bu imge her zaman için bir kurguydu. Yakından ve göz kırpmadan bakıldığı takdirde, kültürün günlük işleyişinin avangard kültürünün işleyişi ile şaşırtıcı benzerlik taşıdığı görülür; aradaki tek önemli fark birincisinde teatralliğin olmayışıdır. Polonyalı önde gelen antropologlardan biri olan Joanna Tokarska-Bakir, küçük bir Polonya kenti olan Przemysl yakınlarındaki kırsalda, Andy Warhol'un en gelişmiş deneylerinden hiçbir farkı olmayan uygulamalar tespit ediyordu. Örneğin, boş bira kutularından inşa edilen kulübeler. Avangard standartlara göre en az sofistike kültürler de dahil olmak üzere bütün kültürler günlük olarak, Lévi-Strauss'un unutulmaz deyimiyle *brikolaj* ile uğraşır. Her kültür kullanılabilen her şeyden yepyeni göstergeler çıkarır ve el altındaki, gösterge haline gelmeyi bekleyen her şeye de yepyeni anlamlar yükler...

Jean-François Lyotard, insanoğlunun insanlığının en derin ve hakiki aşamasına çocukluğunda ulaştığını (çocukların, henüz kapanmamış, sıradanlaştırılmamış ya da itibardan düşmemiş olasılıklarla dolu ve bunların gizemi ve sonsuzlukları sayesinde de çok çekici olan bir dünyada yaşadığını), fakat yine insanoğlunun, çocuksu özelliklerden kurtulmayı olgunlaşma işareti saydığını ve bundan dolayı da en insani özünü öldürmek için elinden geleni yaptığını yazıyordu... Lyotard'ın bu düşüncesinin, Zerdüştlerin *homo duplex* imgesinin bir başka versiyonu olarak küçümsenmemesi gerektiğini düşünüyorum (bu, karşılıklı sonsuz bir aşındırma savaşı yürüten iki ayrı köken ve "doğa"dan gelen, telif edilemez iki öze ayrılan bir varlık imgesidir). (*Homo duplex*'in en ünlü, Durkheimcı

versiyonu, insanları, biyolojik evrim ile uygarlaştırıcı nüfuzların mirasları arasındaki, doğa ile kültür arasındaki ve içgüdülerin yıkıcı gücü ile toplumsal olarak icra edilen bir arada yaşama normlarının özgürleştirici etkisi arasındaki bir muharebe meydanı olarak temsil ediyordu.) Lyotard'ın insanı, heterojen ve çelişen doğaların oluşturduğu ve bunların istenmeyen birliktelikleri tarafından öfkelendirilen bir toplama değildir. Burada tersi bir şey söz konusudur: İnsan yaşamını dolduran bu çelişki, tamamen, özel olarak insan varoluşunun tutarlı mantığından geliyor ve başka hiçbir açıklamaya da gereksinim duymuyor. Hem özgürlük hem de bağımlılık, hem yaratımın keyfi hem de itaatin acısı, aynı insandan, tamamen insani olan öz-kurum, öz-inşa ve öz-doğrulamadan (ki bunlar, kültür düşüncesinin değişik yollarla yakalamaya çalıştığı niteliklerdir) doğuyor. Her ikisi de aynı gövdeden geliyor. Dahası, bunlar bu gövdenin farklı dalları da değildir; birbiri içinde gelişen şeylerdir. Biri öbürünün devamı ve uzantısıdır: Özgürlük kendisini, maruz kalınan bağımlılıklar içinde gerçekleştiriyor; kölelik de özgürleşme ediminde...

Anlam arayışı ile yaşayan ve bunu buldukları an ölmeye yüz tutan göstergelerin trajedisi, avangard sanatın hususi tiyatrosunda icra edilmiş olsa da, daha geniş bağlamlarda yorumlanabilir. Bu trajedi, genel anlamda kültürün kaderi hakkındaki, bunun kendisini öz-imha yoluyla sonsuz olarak gerçekleştirmesi, esrarengiz bir biçimde bir hezimet gibi görünen bir zafer, kendisini yalnızca öz-inkar yoluyla icra edebilecek özgürlük hakkındaki bir hikaye olarak okunabilir. Kültür ne bir kafes, ne de bu kafesi açacak bir anahtardır. Ya da, daha doğrusu, kültür aynı anda hem kafes hem de bunun anahtarıdır.

Bu tüketici kooperatifi imgesi aynı zamanda kültürün bu *çıkmazını* kavramaya da yarıyor. *Tercih*, tüketicinin vasfıdır ve tüketici topluluğunun kooperatif (işbirlikçi) doğası da tercih *özgürlüğü*nü ifade eder. Fakat bu tercih, kültürün kaderi hakkında şimdiye dek söylediğimiz her şeyin bir özetidir. Tercih, kişinin büyük kültür evreninde cereyan eden süreçleri gözlemleyebileceği, bireysel bir deney tüpüdür. Tercih özgürlüğü olanakların çoklu-

ğuna dayanır. Ancak bu, bir olanağı öbürlerinin üzerinde tutma hakkını -yani, çok sayıdaki olasılığı aza indirgeme, istenmeyen olanakları reddetme ya da, başka bir deyişle, tercihi budama veya tamamen iptal etme hakkını- reddeden boş bir özgürlük olmayı tercih eder. Tıpkı anlamlardan ari kaldığı sürece önündeki olasılıklar artan göstergelerde olduğu gibi, özgür seçimin özü, seçimi ortadan kaldırmaktır.

[Tüketicilerdeki] hiç bitmeyen ve doymayan daha fazla tüketici tercihi arzusunun (ve, daha genel anlamda da, asla doymayan ebedi özgürlük arzusunun) sırrının burada keşfedilebileceğini düşünüyorum. Tıpkı özgürlük itkisinde olduğu gibi, tüketme güdüsü de kendi tatminini imkansız kılıyor. Biz daima sahip olduğumuzdan daha fazla özgürlüğe ihtiyaç duyarız; hatta gereksinimini duyduğumuz bu özgürlük, halihazırdaki özgürlüğü sınırlama ve kısıtlama özgürlüğü bile olsa. Özgürlük her zaman için bir postüladır ve kendisini, kendi postüla sınırının sürekli yeniden üretimi ve yeniden açımında ifade eder. İşte kültürün haylaz, itaatsiz ve kendiliğinden beslenen dinamizminin en derin kökleri, bu geleceğe doğru açılmakta, sürekli olarak halihazırdaki ya da henüz ulaşılan durumun ötesine koşmakta ve kendini gerçekleştirme rüyası ve korkusunun birleşmesinde yatıyor.

XI
Cinsiyetin postmodern yeniden-kullanımı: Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin gözden geçirimi

16-18. yy.lar arasında Batı Avrupa'da, modern toplumun doğuşuna eşlik eden [bir] "eğitim devrimi" yaşandı. Ancak bu devrimin meyvelerinin olgunlaşması için bir yüzyılın daha geçmesi gerekti. Devrim şu üç ana değişiklikten oluşuyordu: Birincisi, bireyin ömrünün bir bölümünün "hamlık" evresi olarak ayrılması; bu evre, belli tehlikelerle dolu olan fakat aynı zamanda da özel ihtiyaçlarla nitelendirilen ve dolayısıyla da kendine özgü bir çevre, bir rejim ve prosedür gerektiren bir zaman dilimiydi. İkincisi, bu tür özel muameleye muhtaç insanların mekansal olarak ayrılması ve bunların özel eğitilmiş uzmanların bakımına teslim edilmesi. Ve üçüncü olarak da, bu "olgunlaş(tır)ma" sürecinde aileye özel denetsel sorumluluklar yüklenmesi.

Philippe Aries'in de gözlemlediği gibi,[1] sadece Breughel'in popüler resimleri değil aynı zamanda neredeyse bütün ikon çalışmaları, kabaca ta 16. yüzyıla dek Avrupa'da çocukların "boyu küçük yetişkinler"den daha başka bir muamele görmediklerine tanıklık ediyordu. Bunları öteki insanlardan ayıran tek şey daha zayıf kaslara ve akıl yetisine sahip olmalarıydı. Çocuklar hiçbir kısıtlama olmadan, yetişkinlerin tüm etkinliklerine katılıyorlardı. Çocuk odaları/mekanları ya da ebeveynlere ait yatak odaları gibi kavramlar yoktu. Yalnızca çocuklara ya da yetişkinlere has oyunlar da yoktu. Yetişkin yaşamı çocuklar için hiçbir sır taşımıyordu. Kuşak farklılıkları bağlamındaki bu ilginç yok-sayış kendisini simgesel olarak da gösteriyordu: Özel bir "çocukluk statüsü"nü gösteren, kültürel olarak kabul görmüş hiçbir giyim göstergesi bulunmuyordu. Genel olarak çocuklar, büyük kardeşlerinin ya da akrabalarının eskittiği giysileri giyiyorlar; hatta kendileri için yeni elbiseler ısmarlandığı zaman bile bunlar zamanın yetişkin modasına uygun dikiliyordu.

Tüm bunlar 17. yüzyılın başından itibaren değişmeye başladı; en üstten başladı ve ardından da tedricen -osmoz, sızma, özenti ya da statü rekabeti yoluyla- ta en alt sınıflara dek yayıldı. Evler belli bölmelere ayrıldı, bir kısmı yetişkin faaliyetlerine tahsis edildi ve belli bir yaşın altındaki çocuklar için "yasak bölge" ilan edildi. Çocuklar için ayrı bir rejim ve özel etkinlikler tasarlandı. Ve bu durumu simgesel olarak da vurgulamak için çocuk giysileri bunların alt ya da "natamam" statülerini gösterecek şekilde -başlangıçta alt sınıfların giydiği elbiseler tarzında ya da erkek çocuklar için kadın elbiseleri biçiminde- tasarlanıyordu.

Aries ve popüler adetler[2] üzerine çalışan diğer araştırmacılara göre, çocuklara yapılan muamelelerdeki değişim, kendine has özelliklerle donatılmış, şu yada bu şekilde farklı ve kendi başına bir yaratık olarak çocuğun "keşfi" ile atbaşı gidiyordu. Bu keşif,

1. Bkz. Philippe Aries, *Centuries of Childhood* (Londra: Jonathan Cape, 1962), özellikle s. 10-50.
2. Bkz., Edward Shorter, David Hunt, Jack Goody'nin eserleri, ya da Mark Poster'ın *Critical Theory of the Family* (Londra: Pluto Press, 1978) adlı çalışması.

toplumsal gerçeklik konusundaki yeni (modern) algılama ile yakından ilintiliydi. Bu yeni algılamaya göre, insani bireylerin ömrü bir "olgunlaşma" süreciydi; bu süreç, yardım ve teftiş edilmeden kendi başına gerçekleşecek ve doğanın işleyişine bırakılabilecek bir süreç değildi. Bu yardımın yapılması ve sürecin pürüzsüz işlemesinin sağlanması için, yetişkinlerin dünyasından tesadüfen sızacak etkilere karşı yalıtılmış, özel ve çocuk-yönelişli bir çevre gerekiyordu. Çocuklar bu kapalı çevrede ne kadar uzun süreli tutulurlarsa o kadar iyiydi: [Çünkü] pozitif olgunlaşma düşüncesiyle birlikte bir de, kesinlikle patolojik bir eğilim taşıyan, negatif bir "vaktinden evvel gelişmiş çocuk" düşüncesi ortaya çıkmıştı. Çocuk, yakın ve sürekli gözetim ve müdahale gerektiren hassas bir varlık olarak görülüyordu. Çocuk masum bir varlıktı; fakat tam da bu masumluğundan dolayı sürekli "şımarma" tehdidi altında yaşayan ve tehlikelere karşı kendisini tek başına savunamayan bir varlık. Yetişkinler için savaşılması ya da üstesinden gelinmesi gereken bir meydan okuma olan şey, hassas çocuk için karşı konulamayacak bir cazibe ya da düşülmesi kaçınılmaz bir tuzak idi. Çocuklar yetişkinlerin kılavuzluğuna ve denetimine muhtaçtı. Yetişkinlerin dünyası tarafından çocuğun kişiliğine yerleştirilen bir tür koruma olan çocuğun aklının geliştirilmesi için düşünceli olarak ve özenle tasarlanan bir denetim gerekiyordu. Kılavuz ve denetim gereksinimleri, yetişme sürecinin yaşanması için özel olarak tasarlanan bir çevre düşüncesini doğuruyordu. İdeal olarak, çocuğun gelişimindeki her bir evrenin kendine has ve ısmarlama çevresi olmalıydı.

Joseph F. Kett[3] şunu ortaya koyuyor: 19. yüzyılın başlarında, soylular ve gözü yükseklerde olan orta sınıfların üst katmanları dışındaki tüm toplumsal katmanlarda, çocukların çevresi planlı ve düzenlenmiş değil, hâlâ rastgele ve yapıdan yoksundu. Ne var ki [bir süre sonra] bu durum tehlikelere gebe, acil reformlar gerektiren ve kabul edilemez bir laubalilik olarak algılanmaya başlandı. Bu koşullar altında daha önceleri "denetlenmeyen"

3. Joseph F. Kett, *Rites of Passage* (New York: Basic Books, 1977), s. 111.

çocukları (yani alt sınıfların çocuklarını) ustabaşıların uyanık denetimine vermek çoğu kişi tarafından sağlıklı bir eğitim yolu olarak görülüyordu. Bu durumda geriye kalan tek iş, çocukların denetçinin gözü önünde olmadıkları zamanlardaki davranışlarını denetleme yollarını belirlemekti. İşte bu arayış sonucunda papazların idaresindeki Pazar okulları için hızlı bir hareket başlatıldı. Yüzyıl boyunca açılan bu okulların görünüşteki amacı, başka şekilde verilemeyen eğitimi sağlamaktı. Ancak asıl hedef, çocukların, "serbest" yani denetlenmedikleri saatlerde zararlı davranışlardan/kötü alışkanlıklardan korunmasıydı.

Potansiyel olarak çocukların bütün davranışlarını sürekli, her yerde ve özenle denetleme konumunda bulunan bir yetişkinler sınıfı vardı: anne-babalar. Çocukların gelişimindeki ebeveyn sorumluluğu bugün herkesin dilinde ve bunların çocuğun "olgunlaşma"sındaki kilit rolleri doğal bir olgu olarak görülüyor. Halbuki 19. yüzyılın başlarında bu hiç de böyle aşikar değildi. Bir gerçeklik değil, ancak gerçekliğin sorunları için düşlenen bir çözüm, yasamacıların ve ahlâk muhafızlarının ve öğreticilerinin üzerine düşen bir görevdi. Sonuçta çok eski devirlerde değil, toplumsal entegrasyon ve düzenin gözetiminin çeşitli kurumların -papazlığın, tımarların, konakların ve loncaların- elinde olduğu ve toplumsal denetimin ana (ve yeterli) aracının her yerde bulunan mahalle nezareti olduğu devirlerde, aileye pek de özel bir güven duyulmuyordu. Soyluların çocukları, soylu yaşamına has becerileri öğrenmek için öteki soyluların saraylarında hizmet görüyorlardı. Zanaatkarların çocukları ise çıraklık yıllarını, çoğunlukla ebeveynlerinin evinden uzakta başka ustaların elinin altında geçiriyorlardı. 18. yüzyıldan sonra ise bu öteki sarayların, atölyelerin ve işyerlerinin yerini, özel öğretmenler, genç soylulara hizmet veren akademiler ve zengin çocukları için açılan yatılı okullar almaya başladı. Fakat bu çok köklü değişim de aileyi eğitim faaliyetlerinin merkezine koymuyordu. Ayrıca tam tersi yönde başka gelişmeler de oluyordu: ev ile işyerinin ayrılması babaları evlerinden daha fazla koparıyor ve çocukların babalarıyla yüz-yüze ilişkilerini iyice azaltıyordu. Alt sınıflar, yoksullar ya da muhtaçlar

için ise zaten aile yaşamından söz etmek pek mümkün değildi. Hem anne hem de baba geçimlerini sağlamak için zamanlarının çoğunu evlerinden ayrı (tabii eğer bir evleri varsa) geçiriyorlardı. Çocukların da belli bir yaştan sonra aynı şeyi yapmaları isteniyor ve bunlar, daha sonraları iş yaşamı için çok erken ve uygunsuz kabul edilecek yaşlarda çalışmaya başlıyorlardı.

Evin mahalle denetiminden sıyrıldığı, ebeveynle çocuklar arasında güçlü ve duygusal bağlılığın yarattığı yoğun bir ağın örüldüğü ve çocuğun eğitim sürecinde ailenin denetim konumuna getirildiği bir dönem olan ailenin eve kapanması, doğal ve kendiliğinden bir sürecin sonucu değildi. Ailelerin, (Michel Foucault'nun ayrıntılı bir biçimde tanımladığı) toplumsal nezaret-yoluyla-denetleme sisteminin "kılcal damarları" rolüne bürünmesi, kapsamlı bir yasama faaliyeti, eşgüdümlü bir toplumsal hareket ve bir çatı altında yaşamanın yeni kalıpları için yoğun bir propaganda gerektiriyordu. Toplumsal uzamın yeniden örgütlenmesi ve toplumsal ilişkilerin yeni kalıplara dökülmesi daha önce eşgüdüme katılmayan birçok faktörü seferber etti. Bunların sayısı burada belirtilemeyecek kadar çoktur. Bundan dolayı ben burada, bu genel yeniden örgütlenmeyi gerçekleştiren pek çok faktörden sadece biri (fakat bu hiç kuşkusuz en etkin faktörlerden biriydi) üzerinde duracağım: cinsiyetin ve cinsel pratiklerin yeniden tanımlanması. Michel Foucault *Cinselliğin Tarihine Giriş*'inde şu makul argümanı geliştiriyordu: İster fi tarihinden beri bilinsin isterse de ilk kez keşfedilmiş ya da adlandırılmış olsun, cinsiyet, bütün tezahürleriyle, yeni (modern) iktidar ve toplumsal denetim mekanizmalarının eklemlenmesine hizmet etti.

19. yüzyılın tıbbi ve eğitimsel söylemleri de, öteki birçok kavram gibi, çocuk cinselliği fenomenini de, daha sonra Freud tarafından *ex post facto* tanımlanan, psikanalizin esaslarına çeviriyordu. Bu bağlamda merkezi rolü, çocuğun mastürbasyon yapma eğilimi etrafında yaratılan panik oynuyordu. Bu eğilim aynı zamanda da, doğal bir heves ve bir hastalık, silinemeyecek bir günah ve hesap edilemeyecek kadar zarar verici potansiyeli olan bir tehlike olarak görülüyordu. Çocukları bu tehlikeye karşı ko-

rumak ebeveynin ve öğretmenlerin göreviydi. Ancak bu korumanın etkin olması için, çocuğun bu problem karşısında bilinçlendirilmesi, çocuğun davranışlarında görülen her değişimin, her jestin ve yüz ifadesinin gözetlenmesi, çocukların yaşamının bütün bir düzeninin bu marazi edimin imkansızlaştırılması doğrultusunda ayarlanması ve çocukların bütün hak ve yükümlülüklerinin bu öldürücü eğilimlerine göre yorumlanması gerekiyordu. İşte bu mastürbasyon tehdidi karşısında hiç bitmeyen mücadele etrafında, bütün bir sistem ebeveyn gözetim ve nezaretinden, tıbbi ve pedagojik nezaret ve gözetimden örülüyordu. Foucault'nun sözleriyle "çocuk cinselliğinin denetimi, aynı anda hem kendi gücünün hem de bunun etkilediği nesnenin yayılması yoluyla başarıya ulaşacağını umuyordu." Yılmaz ve acımasız ebeveyn denetiminin, çocuklardaki bu günahın evrensel ve çabuk canlanan bir şey olduğu bağlamında haklılık kazanması gerekiyordu.

> Nerede [günaha meyletme] fırsatı varsa orada nezaret tertibatı kuruluyor, zorunlu itiraflar için tuzaklar kuruluyor, sonu gelmeyen doğru yol nasihatleri ediliyor, ebeveyn ve öğretmenler uyarılıyor ve bütün çocukların suçlu olduğu kuşkusu yaratılıyor ve eğer bunlar bu kuşkulara yeterince inanmazlarsa olacaklardan kendilerinin sorumlu olacağı söyleniyor, çocuklar bu tehlikenin uyanması olasılığına karşı el altında tutuluyorlar, davranışları belli bir çizgi içinde tanımlanıyor ve terbiyeleri bir düzen içinde yürütülüyor, aile ortamı kocaman bir tıbbi-cinsel idare altında bulunuyordu. Çocuk "günahı" bir düşmandan çok bir destekti...

Hemen belirtelim ki, çocukların mastürbasyonu fenomeni etrafında gelişen bu paniğin yarattığı ve sürekli olarak canlı tuttuğu bu denetleme gücü, modernliğe özgü kuşatıcı (panoptical) iktidar doğrultusundaki genel eğilime uyan bir şeydi. Bu denetleme gücü sözü edilen iktidarın önemli özelliklerini o derece kendisinde barındırıyordu ki, daha genel kurumsal bir kalıbın karakteristiklerinin araştırılacağı arı bir klinik örneği olarak görülebilirdi.

> Bu iktidar biçimi kendi yürütmesi için, eski tabulardan daha fazla bir biçimde, sürekli, dikkatli ve meraklı varlıklar istiyordu. Yakınlık ge-

> rektiriyordu. Deneme ve sürekli gözlem yoluyla işliyordu. İtirafı zorlayan sorular ve sorulan soruların da ötesindeki mahremiyetlere vakıf olma biçiminde bir söylem mübadelesi istiyordu. Fiziksel bir yakınlık ve yoğun bir duygu etkileşimine işaret ediyordu... Bu şekilde cinselliği üstüne alan bu iktidar, mekanları şiddetlendirerek, yüzeyleri elektriklendirerek, gergin anları dramatize ederek ve birleşen bedenleri gözleriyle okşayarak bunlara hücum ediyordu. Cinsel bedeni her bir tarafından sarıp sarmalıyordu.

Cinsiyet, böyle bir amaç için, insan bedeni ve ruhunun bütün öteki yönlerinden daha uygundu. Doğal fakat doğal olmayan ayartılmalara açık, kaçınılmaz ama tehlikeyle dolu ve hepsinden önemlisi de her yerde var olan ve tüm insanların paylaştığı bir şey olan cinsiyet sanki tam da total ve her şeye nüfuz eden, insan bedeni ve ruhunun idaresine dayanan -sağlıklı bir bedende sağlıklı bir ruhu hedefleyen- bu iktidar için yaratılmış bir şeydi... Böyle bir iktidarın hem kendi kendisini tesis etmek ve hem de kendi mekanizmasıyla beraber, aynı anda, kendi nesnesini de yeniden üretmek için ihtiyaç duyduğu her şeyi sunan bir şeydi. Foucault, güç hiyerarşisinin bir dayanağı olarak cinsiyetin "kullanımı"ndan söz ediyor; bazen de askeri bir metafora başvurarak, modern kuşatıcı güçlerin ardıl eklemlenmesi evrelerinde tıbbi-pedagojik söylem çizgisinde yorumlanan çeşitli kavramların "muharebe düzenine sokulması"ndan ("deployment") bahsediyordu.[4]

Cinsiyet, modern toplumsal yapının sayısız bölmesinin inşasında kullanıldı. Ancak özellikle büyük bir rol oynadığı yer, genel kuşatıcı iktidar sisteminin en uç ve her şeye nüfuz eden kılcal damarları olan modern ailelerin inşasıydı. Aile hücreleri, kabul etmek gerekir ki, çok küçüktü ve pek de zengin kaynaklara sahip değildi. Ne var ki, kuşatıcı sistemin toplu baskısını toplumun her bir üyesine kadar uygulama imkanı sağlayan tek kurum olduğu için, bütün bir girişimin küresel başarısı için çok önemli bir öğeydi. (Özellikle de, kuşatıcı kurumların en güçlü ikisinin -fabrika ve ordunun- doğrudan uyguladığı disiplinden muaf bireyler üzerinde ba-

4. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, C. 1 (Harmondsworth: Penguin, 1990), s. 40-4, 103-7.

şarı sağlanması açısından önemliydi.)

Gerçekten de aile, her şeyden önce, kadınlar ve çocuklar için tek eğitim/talim alanıydı. "Aile reisi"nin, eve ekmek getirenin ve evin efendisinin erkek olması bağlamında [ailenin] rolünün ikincil olması, erkek cinselliğinin tanımlandığı yolu teyit ediyordu. Bir yandan kadınların isteriye ve çocukların da mastürbasyona yönelik doğal eğilimleri bunların, sürekli denetlenebilecekleri, yakından izlenen bir eve kapatılmasını gerektirirken ve [bunlar için] daimi ihtiyat, itiraf ve tıbbi bakım talebini haklı çıkarırken, öte yandan erkeklerin doğal olarak poligamiye ve birden fazla kadınla cinsel ilişki kurmaya yatkınlıkları düşüncesi de, bu defa tam tersine, evden daha geniş bir mekanla birlikte, mahremiyet ve ailenin öteki üyelerince denetlenmeyen bir özel alan hakkını koyutluyordu. Erkek cinselliğinin tanımlanma biçimi, erkeğin gerçek yerinin ailenin yaşadığı evin duvarlarının dışındaki dünyada olduğu olgusunun altını çiziyordu. Bu duvarlar içinde, erkeğin reis olarak rolü ise fabrikadaki ustabaşının ya da ordudaki çavuşun rolüne benziyordu.

Edward Shorter'ın *Modern Ailenin Oluşumu* (Making of the Modern Family) adlı kitabında söylenene göre, bu yüzyılın ortalarında Batı dünyası "ikinci cinsel devrim"e girdi. Bu ikinci devrim, kabaca ifade edersek, yukarıda anlatılan birinci devrimin bir araya getirdiği her şeyin dağıtılmasından oluşuyor. Bugün biz, bir zamanlar dokunulmaz ve vakur "aile ocağı"nın tedricen fakat hiç durmadan dağılmasına (ya da en azından önemli ölçüde zayıflamasına) tanık oluyoruz. Bu sürecin kültürel tarafı ise, erotik aşkın romantik ambalajından sıyrılması ve cinsel özünü açığa vurmasıdır. Fakat şu gözlemi de hemen aktaralım: Bu değişimin sunulma ve tartışılma biçiminin yaydığı popüler inançların tersine, kesinlikle derin olan bu dönüşüm hiçbir şekilde "cinsel özgürleşme" -cinsel etkinliğin, çoğunlukla zararlı sonuçlar doğurarak libidinal itkiyi bastıran toplumsal işlevlerden kurtulması- ile aynı şey değildir. Bunun yaptığı şey, toplumsal entegrasyon ve reprodüksiyonun yeni bir kalıbının hizmetinde cinsiyetin ardıl bir "yeniden tevzii"ni haber vermektir. [Çünkü] eskiden olduğu gibi cin-

siyetin "bugün de bir işlevi var". Yine önceden olduğu gibi cinsiyet bugün de "araçsal". Değişen tek şey cinsiyetin işlevi ve yeniden tevzi edilen cinsiyetin kendi araçsal rolünü oynadığı sürecin doğası.

İlk cinsel devrim döneminde olduğu gibi bugün de, mevcut dönüşümler sadece cinsiyetin yaşadığı bir tarihsel serüven değildir; bunlar, çok daha geniş ve kapsamlı bir toplumsal değişimin parçalarıdır. Nasıl iki yüzyıl önce cinsel kalıplardaki derin değişimler kuşatıcı bir toplumsal entegrasyon ve denetim sisteminin inşası ile beraber yürüdüyse bugün de aynı derinlikteki değişimler bu eski sistemin gözden kaybolmasıyla aynı anda yaşanıyor: Yani, bir denetimin, mekan ve kimlik sorunlarının örgütlenmesinin *serbestleş (tiril)mesi* ve *özelleş(tiril)mesi* süreci ile. Aynı şekilde bu ikinci cinsel devrim de, "üretici/asker"in toplumsal üretiminden (benim *Parçalanmış Hayat* -Life in Fragments- kitabımın "Postmodern Korkular Kataloğu" bölümünde tarif edilen) "duyum-toplayıcısı" ("sensation-gatherer") tipinin yetiştirilmesine geçişle yakından ilintili olarak görülebilir.

Eğer cinsiyet, ilk cinsel devrimin işleyişinde, küresel düzen-inşası sisteminin dayanıklı toplumsal yapılarının ve kılcal uzanımlarının başlıca inşa malzemelerinden birine dönüşmüşse, bugün öncelikli olarak süregiden atomizasyon sürecine hizmet ediyor. Eğer ilk devrim cinselliği yükümlüklerin varsayımı ve korunması ile ilintilendirdiyse, ikinci devrim cinselliği deneyim toplama alanına transfer etti. İlk devrim cinsel etkinliği, toplumsal olarak teşvik edilen normlarla uyumluluğun ölçütü olarak tanımlarken, ikincisi bunu -duyum toplayıcı ve koleksiyoncularının yaşamındaki başlıca iki öz-gözleme aracı olan- bireysel yeterliğin ve bedensel uygunluğun ölçütü olarak yeniden-tanımlıyor.

Günümüzde yaşanan büyük değişimin bir tarafı, cinsiyetin, kazanılmış haklar ve varsayılan yükümlülüklerin sık dokusundan kurtulmasıdır. Hiçbir şey bu niteliği, Anthony Giddens'ın "plastik cinsellik", "arı ilişki" ve "birliktelik aşkı" ("confluent love") kavramlarından daha iyi kavrayamaz.[5] Cinsel birleşmeden, seksin kendisi ve

5. Bkz. Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (Cambridge: Polity Press, 1992).

cinsel birleşme sırasında alınan duyumlardan başka hiçbir şey çıkmıyor. Denebilir ki, cinsiyet, aynı yoldan geçerken rastgele buluşan ve -buluşurken- yollarının er ya da geç (daha çok da er) ayrılacağını bilen insanların olduğu sokak için evi terk etti. Henk Kleijer ve Ger Tillekens'in bu yeni durumu özetlerken söyledikleri gibi, "yükümlülüğe değil haza bağlı olan cinsel pratikler ev ile işyeri arasındaki mekana ihraç ediliyor."[6] Bugün bizim, Max Weber'in erken modernleşmenin ana kurucu süreçlerinden biri olarak belirttiği aile-iş arasındaki boşanmaya benzer olarak, cinsiyetle aile arasında bir boşanmaya tanıklık ettiğimiz ortaya atılabilir. Bu durum ta 1965'te bir Beatles şarkısında önceden bildiriliyordu: "Seninle olmaktan mutsuz olduğumu söylemek istemiyorum/Fakat bugün yeni birisini gördüm/İstemediğimi alacak kadar aptal değilim/çünkü artık başka bir kızlayım."

Günümüzdeki değişimin en fazla bu "bir tarafı"ndan söz ediliyor. Bu, bugünkü cinsel devrimin hem popüler medyada hem de akademik çalışmalarda en fazla tartışılan ve çoğu zaman [da] cinsel törelerin mevcut dönüşümünün özü olarak sunulan yüzüdür. Hatta bu, bireysel özgürleşme sürecinin vazgeçilmez evresi olarak selamlanıyor. Ancak bu, cinsiyetin süregiden yeniden-tevziinin tek tarafı gibi görünmüyor; hatta en önemli tarafı gibi de görünmüyor. Bu tarafın ve ötekilerin aleyhine sadece bu tarafın vurgulanması, daha çok bir "yanlış bilinç"in tezahürü gibi görünüyor. Bu vurgu, dikkatlerimizi bu yeni cinselliğin "öngörülmeyen" ya da daha doğrusu (aktörlerin hesaplarında olmadığı için) örtük sonuçlarından ve yan etkilerinden başka tarafa çekiyor.

Meselenin öteki tarafı şudur: Cinsiyetin, toplumsal ilişkinin öteki biçim ve taraflarından ve hepsinden önemlisi de evlilik ve ana-baba ilişkilerinden koparılması, özelleş(tiril)me ve piyasalaş(tırıl)ma süreçlerinin sadece *sonucu* değil aynı zamanda da güçlü bir *aracıdır*. Bugün bireyler "toplumsal bağlarını" birinci derecede üreticiler olarak değil tüketiciler olarak sürdürüyorlar. Normatif düzenlemenin yerini yeni arzuların uyandırılması, yaptırımın ye-

6. Bkz. Henk Kleijer ve Ger Tillekens, "Passion, pop and self-control; the body politic and pop music", *ZSE*, 1994/1, s. 58-75.

rini reklam (publicity) alırken, ayartım da zorunluluğun/ihtiyacın baskılarını fazladan ya da görünmez kılıyor. Kuşatıcı iktidar sisteminde vazgeçilmez olan "ölüm bizi ayırana dek" tipinin çetin ve sağlam yapıları böyle bir bağlamda faydalılıklarını yitiriyor. Hatta, piyasa-tipi entegrasyonun öncülleriyle ölçülecek olursa, bunlar "işlev-bozucu" ("dysfunctional") hale geliyor. Yani bugünkü cinsel özgürleşme, zaten yere yıkılmış olan düşmanına tekme atan birisini çağrıştırıyor. Halbuki bu, düşmanını yere seren bir darbeye benziyor...

Bugün cinsiyet, varsayılan yükümlülükler, korunan bağlar ve kazanılmış haklar gibi bütün "kirlenmeler"den ve "yabancı maddeler"den tamamen temizleniyor. Ancak öbür taraftan diğer bütün insan ilişkileri de, bu ilişkileri sürekliieştirme yönünde en ufak bir rol oynayabilecek olan cinsel kımıldamaların en zayıfından bile - gayretle, saplantısal olarak ve panikle- arındırılıyor. Yanlışlıkla tanışma/buluşma (ya da rasgele karşılaşma, geçici buluşma, öylesine buluşma; bunun için *Parçalanmış Hayat*'ın "Birliktelik Biçimleri" bölümüne bakınız) çatısında izin verilen zayıf duygu envanterini aşan bütün duygularda ve başka bir kişiye karşı ortalamadan daha derin bir ilgi ve arkadaşlık teklifinde cinsel kımıldamalara kuşkuyla bakılıyor. (*Oleanna* yazılıp icra edilmeden çok önce önemli bir sosyolog olan bir arkadaşım bana, cinsel taciz suçlamalarına karşı, kız öğrenciler danışma için odasına geldiği zaman kapıyı sonuna kadar açık tutma kararı aldığını; kısa süre sonra da erkek öğrencilerin ziyareti sırasında da kapının açık kalması gerektiğini anladığını söylemişti.) Bu gidişle bir iş arkadaşınızın güzelliği ya da çekiciliğini övmeniz cinsel tahrik ve ona bir kahve ısmarlamanız ise cinsel taciz olarak sansürlenecek. Artık bugün şirket ofislerini ve kolejlerin toplantı salonlarını cinsiyetin hayaleti sarmış durumda; her bir gülüş, bakış ya da hitap biçiminde bir tehdit bulunuyor. Bütün bunların sonucunda insan ilişkileri hızla zayıflıyor, yakınlık ve duygusallıktan sıyrılıyor ve ilişkiye girme ve bunu sürdürme arzusu kalmıyor.

Cinsiyetin arkadaşlık kurma aracılığından bunu bozma, bir ilişkiyi sürekli geçici kılma ve bunu her an bitebilecek bir ilişki ha-

line getirme aracı haline dönüşmesi herhalde en bariz ve önemli bir biçimde aile yaşamı alanında gerçekleşiyor. Sonuçta cinsiyet eskiden tam da bu alanda bir yapı inşasının önemli bir tuğlasıydı; ya pozitif versiyonuyla aile bağlarının eklemlenmesinde ya da, negatif olarak (uysallaştırılması ve denetlenmesi gereken ana güç olarak), ebeveyn-çocuk yakınlığının sağlanmasında. Bugün ise cinsiyet, aile yapısının bütün boyutlarıyla gevşemesinin güçlü bir aracına dönüşüyor.

Her gün bir ülkede mahkemeler "evlilikte tecavüz" kavramını yasal literatüre sokuyor. Cinsel hizmetler artık evliliğin doğurduğu hak ve yükümlülükler olarak görülmüyor ve bunlarda ısrar edilmesi suç sayılabiliyor. Bilindiği gibi kişinin, eşinin davranışının rıza mı yoksa red mi olduğunu (özellikle de eşler gece aynı yataktayken) "nesnel" ve kesin olarak bilmesi çok zor olduğu için ve bir olayın tecavüz olarak tanımlanması sadece bir tarafın kararına dayandığı için, bir nebze iyi niyetle (ya da daha doğrusu bir nebze kötü niyetle) neredeyse bütün cinsel edimler bir tecavüz olarak sunulabilir (ki belli bazı radikal feminist yazarlar bunun "işin gerçeği" olduğunu ilan etmeye çoktan hazırlar). Dolayısıyla da cinsel eşlerin her zaman basiretin cesaretten sayıldığını (yiğitliğin onda dokuzunun kaçmak olduğunu) hatırlaması gerekiyor. Bir zamanlar eşlerin birbirleri arasındaki seksi, daha rizikolu bir iş olarak görülen evlilik dışı sekse tercih etmelerini ifade eden evlilik haklarının görünüşteki barizlik ve sorunsalsızlığı bugün artık çoğunlukla bir tuzak olarak algılanıyor. Bunun sonucunda da, cinsel gereksinimlerin evlilik içinde giderilmesi için var olan gerekçeler daha az aşikar ya da ikna edici hale geliyor; özellikle de başka yerlerde Giddens'ın sözünü ettiği "arı ilişkiler" rahatlıkla kurulabildiği zaman.

Eskiden çocuğun açık ya da örtük, uyanık ya da uykudaki cinselliği aynı zamanda modern aile ilişkilerinin eklemlenmesinde güçlü bir araç olarak kullanılıyordu. Ana-babanın çocuğun yaşamına her an müdahale edebilmeleri için bir gerekçe ve güdü oluşturuyordu. Ana-babaların sürekli "yakın temasta" olmalarını, çocuklarını her an gözlerinin önünde tutmalarını, onlarla sıcak soh-

betler yapmalarını, itirafı teşvik etmelerini ve mahremiyetlerini ve sırlarını paylaşmalarını gerektiriyordu. Bugün ise çocukların cinselliği ebeveyn-çocuk kopuşunda ve "mesafe konulması"nda aynı derecede fakat tam tersi yönde rol oynayan güçlü faktörlerden biridir. Bugünün korkuları artık çocukların cinsel arzularından değil, ana-babaların cinsel arzularından kaynaklanıyor. Artık biz çocukların kendi itkileriyle yaptıkları şeylerdeki cinsel kımıldamalardan değil, bunların ana-babalarının istekleri doğrultusunda yaptıkları şeylerdeki cinsel öğelerden kuşkulanıyoruz. Artık tetikte olmayı gerektiren ve korkulması gereken şeyler, ana-babaların çocuklarıyla (ve çocuklarına) yapmaktan hoşlandıkları şeylerdir (ikazı, ebeveynin çekinmesini ve geri durmasını gerektiren uyanıklık türü artık sadece budur). Bugün artık çocuklar birincil olarak cinsel *nesneler* olarak ve cinsel *özneler* olan ana-babalarının potansiyel kurbanları olarak algılanıyor. Ana-babalar doğal olarak çocuklarından kuvvetli oldukları ve güç konumunda bulundukları için, ebeveynin cinselliği, kolayca bu gücün kendilerinin cinsel içgüdülerine hizmet doğrultusunda suiistimaline yol açabiliyor. Dolayısıyla da cinsiyet hayaleti evleri de sarmış bulunuyor. Bu hayaletin eve girmemesi için çocuklarla mesafenin korunması -ve hepsinden önemlisi de ebeveynin sevgisini yakın, açık ve somut bir biçimde göstermekten kaçınması- gerekiyor...

Bir zaman önce Büyük Britanya neredeyse bir "çocukların cinsel sömürüsü" salgınına tutuldu. Geniş yankı bulan bir kampanyada, doktorlar ve öğretmenlerin işbirliğiyle çalışan sosyal görevliler birçok ana-babayı (özellikle babalar, fakat aynı zamanda da artan sayıda anneler) kendi çocuklarını enseste zorlamakla suçladı. Çocuk kurbanlar zorla anne-babalarının evlerinden kaçırıldılar. Öte yandan popüler basında, aile yatak odaları ve banyolarının nasıl sefahet yuvalarına çevrildiği konusunda insanın kanını donduran hikayeler aktarıldı. Gazeteler çocuk ıslahevlerinde birbiri ardına yaşanan cinsel suiistimal haberleri geçtiler.

Kamu önünde tartışılan bu olaylardan sadece birkaçı mahkemeye yansıdı. Bazı vakalarda suçlanan ana-babalar masumiyetlerini ispat etmeyi ve çocuklarını geri almayı becerdiler.

Fakat olanlar oldu. Ebeveyn şefkati masumiyetini yitirdi. Çocukların her yerde ve her zaman cinsel nesneler oldukları, ana-baba sevgisinin her bir tezahüründe potansiyel patlayıcı bir cinsel altyapının bulunduğu, her okşamanın erotik bir tarafı olduğu ve her sevgi jestinde bir cinsel tacizin saklandığı kamunun gözü önüne getirildi. Suzanne Moore'un belirttiği gibi,[7] bir NSPCC araştırması "içimizdeki altı kişiden birinin çocukken bir 'cinsel taciz'in kurbanı olduğu"nu kaydediyor; Barnardo'nun raporuna göre ise "10 kadından 6'sı ve 4 erkekten biri '18 yaşından önce şu ya da bu şekilde bir cinsel taciz ya da sataşmaya uğruyor'". Suzanne Moore "cinsel suiistimalin düşünebileceğimizden çok daha yaygın olduğunu" kabul ediyor fakat "bu suiistimal sözcüğü bugün o kadar çok kullanılıyor ki, neredeyse her durum suiistimal olarak tanımlanabilir" diye de ekliyor. Bir zamanlar sorunsal olmayan ana-baba sevgisi ve ilgisindeki müphemlik dehlizi bugün artık ifşa edildi. Artık hiçbir şey açık ve kesin değil. Bugün her şeyden müphemlik fışkırıyor ve insanların müphem şeylerden sakınmaları tavsiye ediliyor.

Geniş yankı uyandıran bir olayda, 3 yaşındaki Amy okulda plastisinden sosisler ya da yılan gibi nesneler (bunu gören öğretmene göre bunlar penisti) yaparken görüldü ve "beyaz bir madde fışkırtan" şeylerden söz ediyordu. Amy'nin anne-babası, beyaz bir madde fışkırtan bu gizemli nesnenin burun tıkanıklığına karşı kullandıkları bir sprey, sosis gibi şeylerin ise Amy'nin en sevdiği şekerlemenin imgesi olduğu yönünde açıklamalarda bulundularsa da bu açıklamalar işe yaramadı. Amy'nin ismi "tehlike altındaki çocuklar" listesine yazıldı ve ana-babası adlarını temizleme mücadelesine giriştiler. Rosie Waterhouse[8] bu ve benzeri konularda şu yorumu yapıyor:

> Çocuklarınıza sarılmak, onları öpmek, onlarla birlikte yıkanmak ya da uyumak; bunlar doğal ana-baba davranış kalıpları mı, yoksa uy-

7. Suzanne Moore, "For the good of the kids - and us", *The Guardian*, 15 Haziran 1995.
8. Rosie Waterhouse, "So what is child abuse?", *Independent on Sunday*, 23 Temmuz 1995.

gunsuz, fazlasıyla cinsel suiistimal edimleri mi?

Ve normal çocuk eğlencesi/oyunu nedir? Çocuklar çok güzel kadınlar ve yılanlar çizdiği zaman bu, bunların korkunç suiistimal olaylarının simgesi olduğunu mu gösterir? Çocuk bakımıyla uğraşan öğretmen, sosyal görevli ve öteki profesyonellerin kavramak zorunda olduğu temel sorular bunlar.

Şunu da hatırlatalım: Bugün mastürbasyon ve çocukların kendi cinsel organlarıyla ilgilenmeleri bile artık çokları tarafından çocukların kendi cinsel eğilimlerinin değil, ana-baba cinselliğinin ürünü olarak yeniden tanımlanıyor ve cinsel suiistimalin göstergeleri olarak yorumlanıyor.

Özetlemek gerekirse: Bugünkü söylemde çocuk, cinsel arzunun öznesi olarak değil bir cinsel arzu nesnesi olarak beliriyor. Çocuğun cinsel özne kalıbına yerleştirilmesi nasıl ebeveynin yakın ve kuşatıcı ilgisini haklı çıkarıyor idiyse, cinsel bir nesne olarak çocuk da ebeveynin mesafeli olmasını, duygusal yakınlaşmalardan kaçınmasını ve soğuk durmasını istiyor. Birincisi aile bağlarının güçlendirilmesine (bazılarının tercih edeceği deyimle sıkılaştırılmasına) hizmet ediyordu. Ya ikincisi?

İkincisi ise, müstakbel duyum koleksiyoncularının ve izlenim tüketicilerinin "atomizasyonunun" önemli bir koşulu olan, bağların zayıfla(tıl)masına hizmet ediyor. Öteki boyutlarında (örneğin cinsiyetin, insanlararası ilişkilerin öteki yüzlerinin müdahalelerinden "arındırılması"; ki bu süreç cinsiyetin hedonist potansiyelini olabildiğince gerçekleştirmeye yöneliktir) olduğu gibi, bugünkü cinsel söylem, burada da, insani etkileşimin "soğutulması"nı ve bunun bütün erotik (ve daha genel anlamda da duygulanımsal) tatlardan sıyrılmasını -kısacası, bunun yeni, daha radikal "gayr-ı şahsileşmesini" besliyor. Eğer bir zamanlar iş ile evin birbirinden ayrılması, ilkinin bir yandan rekabetin katı ve duygu-dışı taleplerine boyun eğmesini, diğer yandan da diğer tüm norm ve değerlere ve özellikle de ahlâki norm ve değerlere kulağını kapatmasını mümkün kıldıysa, bugünkü cinsiyetin öteki insan ilişkilerinden ayrılması da bunun kendisini kayıtsız şartsız güçlü deneyim ve du-

yumsal doyumun estetik ölçütlerine teslim etmesine imkan veriyor. Önce, eşliğin "arılaştırımı" yoluyla, erotik aşk sekse indirgendi; ardından da, arı olmayan cinsel niyetlerden arınmak adına, şimdi eşlik aşktan "arındırılıyor"...

XII

Ölümsüzlük, postmodern versiyon

> Özgür bir adamın en az düşündüğü şey ölümdür ve aklı ölüm üzerinde değil hayat üzerinde yoğunlaşır.
>
> Baruch Spinoza, *Ethics*

Arjantinli önemli yazar Jorge Luis Borges'in bize aktardığı müstesna bir öykü var: *Ölümsüz* (The Immortal).[1] Bu hikayede İzmirli Joseph Cartaphilus uzun ve çetin bir yolculuğun ardından Ölümsüzler Kentine ulaşır. Labirent şeklinde bir saraydan oluşan kenti dolaşırken Joseph'i etkileyen ilk şey, nefes kesici antikite izlenimidir. Ardından sonsuzluk ve vahşet izlenimi ve en son olarak da "tamamen anlamsız" oluştan etkilenir. Saray, "mebzul miktarda çıkmaz koridorlardan, erişilemeyecek kadar yüksekteki pencerelerden, bir hücre ya da çukura açılan duvarlardan, basamak ve

1. Jorge Luis Borges, *Labyrinths: Selected Stories and Other Writings*, der. Donald A. Yates ve James E. Irby (Harmondsworth: Penguin, 1974), s. 140-1, 138, 144, 146.

korkulukları tepe aşağı bakan inanılmaz merdivenlerden oluşuyordu. Anıtsal duvarın kenarına hafifçe yapışık duran öteki merdivenler ise, kubbelerin çalımlı karanlığında birkaç dönüş yaptıktan sonra hiçbir yere açılmadan ölüyorlardı." Vesaire. Ölümsüzler tarafından ölümsüzler için inşa edilen bu sarayda hiçbir şeyin *anlamı* yoktu, hiçbir şey herhangi bir *amaca* hizmet etmiyordu. Ancak hemen hatırlatalım ki, buradaki her bir ayrıntıda ölümlü varlıkların yaşadığı kentlerde tasarlanan biçimlerin bir gölgesi ve hatırası vardı. Dolayısıyla da bu [saray], ilk baştaki yapılış amaçlarına açıkça karşı koyarak kendi absürdlüğünü ifade ve ifşa edebiliyordu. Bu, herhangi bir ölümsüzün kenti olmamalıydı. Olsa olsa, önceden ölümlülük deneyiminden geçen, böyle bir deneyimin gerektirdiği becerileri öğrenen ve daha sonra da ölümsüzlüğe ulaşan ölümsüzlerin kenti olabilirdi. O anda hâlâ, daha önce öğrendikleri her şeyin bir anda anlamsızlaştığını ve hiçbir fayda sağlamaz olduğunu keşfetmenin şokunu ifade etme ihtiyacı duyuyorlardı. Ancak artık, keşif anında inşa ettikleri sarayı bile terk etmişlerdi; Joseph bunları kumda [açılan] sığ hendeklerde yatarken buldu: "bu berbat deliklerden ... çıplak, gri tenli ve saçları sakallarına karışmış adamlar çıkıyordu... Bunların konuşamamalarına ve yılan yutmalarına şaşırmadım." Kendi korkunç ölümünden kaçmak için yollara düşen Joseph'in, ebedi hayatın daimi saadetinin egemen olduğu bir dünyada karşılaşmayı umduğu manzara bu değildi. Fakat artık [şunu] anlıyordu:

> Ölümsüz olmak sıradan bir şey; insan hariç diğer bütün yaratıklar ölümsüz, çünkü bunların ölümden haberleri yok. İlahi ve anlaşılmaz olan şey, kişinin ölümsüzlüğünü bilmesidir... Ölümlüler arasında her şey telafi edilemez ve tehlikelidir. Halbuki Ölümsüzler arasında her edim (ve her düşünce) kendisinden önce gelenlerin yankısıdır; görünür hiçbir başlangıca sahip değildir ya da kendisinden sonra başdöndürücü bir biçimde kendisini tekrarlayacak olan halefleri için doğru hiçbir önsezisi yoktur... [Burada] hiçbir şey bir defalığına olamaz ve hiçbir şey yok olmasından korkulacak kadar değerli değildir.

Çıkarımlar vurucu olduğu kadar da apaçık: İnsan yaşamında her

şey değerli çünkü insanlar ölümlü ve ölümlü olduklarını biliyorlar. İnsan ölümlülerin yaptığı her şey işte bu bilgiden dolayı anlam kazanıyor. Eğer ölümün hakkından gelinmiş olsa, o zaman insanların saçma derecede kısa olan ömürlerine bir amaç kazandırmak için binbir emekle ortaya koydukları şeylerin hiçbir anlamı kalmazdı. Bildiğimiz bütün bir insan kültürü -sanatlar, siyaset, birebir insan ilişkileri ağı, bilim ya da teknoloji- insanların fiziksel varoluşlarının sınırlı ömrü ile ruhsal yaşamlarının sonsuzluğu arasındaki trajik fakat mukadder buluşmanın gerçekleştiği yerde anlam kazanıyor.

Meselenin can alıcı noktası şudur: Kişinin kendi ölümlülüğünü bilmesi aynı zamanda *ölümsüzlüğün olabilirliğini* de bilmesidir. Nitekim insan, onur kırıcı bir şey olarak ölümün kaçınılmazlığını tasavvur etmeden ya da yanlışı düzeltmenin yollarını düşünmeden kendi ölümlülüğünün farkına varamaz. Ölümlülüğün farkında olmak demek ölümsüzlüğü tahayyül etmek, -hatta, Borges'in dikkatimizi çektiği gibi, hayata anlam veren tek şey bu rüya olsa ve, öte yandan, erişildiği takdirde ölümsüz hayatın getireceği tek şey anlamın ölmesi olsa bile- ölümsüzlük için çalışmak demektir. Freud'a sorulmuş olsaydı herhalde şöyle derdi: İçimizdeki hiç bitmeyen ölümsüzlük dürtüsü [zaten] ölüm içgüdüsünün ürünüdür... Ya da, Hegel'in izinden gidilerek, aklın kurnazlığından söz edilebilir: [Çünkü akıl] ölümsüzlük ihtimalini gözlerinin önünde sallayarak ölümlüleri teselli ediyor (fakat tabii şu gerçeği gizleyerek: ölümlüler yalnızca ve sadece ölümlü kaldıkları sürece ölümsüzlük onlar için bir teselli olabilir)...

Ölümsüzlüğü cazibeli bir önerme kılan şey ölümün keskin gerçekliğidir; fakat aynı zamanda ebedilik rüyasını aktif bir güç ve hareket ettirici bir güdü yapan şey de aynı gerçekliktir. Sonuçta ölümsüzlük bir görevdir; ister tatlı dille isterse de zorla var edilmediği sürece kendi kendiliğinden ortaya çıkmayacak olan *doğal olmayan* bir durumdur. Bu rüyayı gerçeğe dönüştürmek için çok büyük bir çaba ve zeki bir strateji gerekecektir. Ve [zaten] insanlık tarihi, iki ana strateji tarafından yürütülen böyle çabalarla doludur.

İlk strateji kolektiftir. Tek tek insanlar ölümlüdür; fakat bu bi-

reylerin parçası olduğu -"ait oldukları"- insan toplulukları ölümlü değildir. Kilise, Ulus, Parti, Ülkü -yani, Emile Durkheim'ın unutulmaz deyimiyle "benden büyük varlıklar"-; bunlar üyelerinin her birinden çok daha uzun yaşarlar. Evet bunlar daha uzun ve hatta belki de sonsuza dek yaşayacaklar fakat bunu sağlayacak tek şey, bütün üyelerinin, kendi aleyhlerine de olsa topluluklarının ebedi yaşamını garanti etmek için gayret etmeleridir. Böylece bireyin kendi ölümü de anlam kazanıyor: "Boşuna ölmedi." Fakat anlam [bir] türevdir ve bireyin herhangi bir şekil ya da formda korunmasına işaret etmez. Bireysel ölümsüzlük kaygısı, grubun ölümsüzlüğüne hizmet etme görevi içinde eriyor; bununla birlikte bireyin kendisi de erir. Böylece de, grubun sürekli bir biçimde bireysel yaşam kaygılarını kendi bekası olarak tanımladığı şeye tabi kılma yolundaki çabaları desteklenmiş olur. Dünyadaki bütün başkentleri süsleyen *meçhul* asker anıtları bir yandan bu stratejiyi özetlerken bir yandan da bunun cazibesinin devamlılığını hedefliyor.

İkinci strateji bireyseldir. Fiziksel anlamda bütün bireylerin ölmesi gerekiyor; fakat bazıları (işte tam da bundan dolayı "büyük" olarak tanımlanan insanlar) seleflerinin hatıralarında, bireyler olarak, muhafaza edilebilir. Bu öteki, ölümden sonraki hayat, ilke olarak, hafıza sahibi insanlar olduğu sürece devam edebiliyor. Fakat kişinin kendisini bu hafızaya -başarılarıyla, katıksız *bireysel* başarılarıyla, başka hiç kimsenin başaramayacağı işleriyle- kazıması gerekiyor. Bu tür bir ölümsüzlük için -yani, insan belleğinde sonsuzluğa ulaşma iddiası için-, daha başkaları da olsa da, genellikle iki tip eylem yarışır. Birincisi yönetici ve liderlerin -kralların, yasa koyucuların, generallerin- başarıları; ikincisi ise kalem ehlinin -filozofların, şairlerin, sanatçıların- başarılarıdır. Sokrates'in ağzından bize ulaşan bir sözünde Eflatun'un dediği gibi "ilahi ve ölümsüz olana en yakın şey ruhtur", dolayısıyla da "filozoftan başka tanrılar ailesine katılabilecek tek kişi ... öğrenmeyi sevendir".[2]

2. "Phaedo", *Great Dialogues of Plato*, çev. W. H. D. Rouse (New York: Mentor Books, 1956), s. 484, 487, I.V. Vishev (*Problema lichnogo bessmertia* (No-

İlk stratejinin aksine ikinci strateji tek başına kitlesel tüketime uygun değildi. Bu, bir ayrıcalık olarak, eşsiz donanımları olan, olağanüstü değerli ya da müstesna insanların başarısı olarak bireysellik konumuna bağlıydı. [İşte] ölümsüzlük biletini veren şey böyle bir bireysellikti; fakat bazı insanlar, sadece ötekiler, çoğunluk, "kitle" bunu asla yapmadığı ve asla yapma şansı bulamadığı için, böyle bir bireyselliğe yükselebiliyorlardı. Ölümsüzlüğü bu stratejinin kurallarıyla yakalamak, kalabalıktan ayrılmak ve sıradanın üzerine çıkmak demekti. (Zaten Eflatun'da filozoflar, sadece tenleriyle yaşadıkları söylenen insanların küçümsenmesi ve kötülenmesi yoluyla övülüyordu.)

Aralarındaki keskin farklılıklara rağmen, bu stratejilerin ikisi de Michel Foucault'nun, öncelikle ve her şeyden öte, bireyselleştirici gücün sağlamlaştırılması olarak tanımladığı modern devrimden sağ salim çıkamadı. Bu, kimliklerin inşası ve icrası doğrultusundaki bireysel sorumluluğun herkes için aynı zaman hem hak hem de yükümlülük olmasını gerektiren iktidar teknikleri kullanarak, ilke olarak *bütün* nesnelerini bireyler olarak tanımlayan ve bu gereğin yerine getirilmesini kendi görevi sayan bir güçtü.[3] Modernlik, -tüm insanları *de facto* ya da *in spe* bireyler yapma anlamında- demokratik (popülist?) bir güçtü. Halbuki kolektif ölümsüzlük formülü bireyin bastırılmasını gerektiriyordu. Diğer yandan bireysel ölümsüzlük formülü ise sadece bireysellik azınlığın ayrıcalığı olarak kaldığı sürece anlam kazanıyordu.

Modernliğin çıkışının, insanların ölümsüzlük düşünü gerçekleştirmede kullandıkları bildik metotlara yönelttiği meydan okumalar sadece demokrasiyle kalmıyordu. Bir diğeri de modern hümanizmdi. John Carroll'ın hümanist mirası yeniden de-

vosibirsk: Nauka, 1990), s. 126) M.Ö. 15.y.y.dan kalan ve daha sonra Eflatun tarafından kanunlaştırılacak düşünceler ifade eden bir papirüs aktarıyor: "Onların [yazarların] hizmetçileri gittiler, mezartaşları çamura bulandı, meskenleri unutuldu. Fakat yarattıkları kitaplar sayesinde adları hala dillerde ve hatıraları sonsuza dek yaşayacak." Entelektüel çalışmayla bireyin kamu hafızası yoluyla ölümsüzleşmesi arasındaki bağın yazının icadı kadar eski olduğu söylenebilir.

3. Bkz. Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-84*, der. Lawrence D. Kritzman (Londra: Routledge, 1988), s. 60.

ğerlendirdiği yakın tarihli çalışmasında özetlediği gibi, "bu [hümanizm], insanı Tanrı'nın yerine ve aynı zamanda da evrenin merkezine koymaya ve tanrılaştırmaya çalışıyordu. Hedefi dünya üzerinde bir insan düzeni ... -her yönüyle insani bir düzen- kurmaktı." Dünyanın ve bununla beraber bütün evrenin, etrafında döneceği yeni Arşimed noktası, insan aklına dayanan insan iradesi/ istemi olacaktı. Ancak öyle [şeyler] oldu ki, "hümanist istem sıfırı tüketti"; öyle ki çalımlı ve kibirli "ben" ("I am") "hastane penceresinden hayatı seyreden kronik bir hasta haline geldi".[4] Bu nasıl olmuştu?

Ölüm, modern ve postmodern

İlahi düzende, düşüncenin zaman-dışılığı ile tenin zamansallığı arasındaki sıkıntı verici uyuşmazlık onur kırıcı bir şeydir fakat bir provokasyon değildir; bir üzüntü kaynağıdır fakat gücenme sebebi değildir. Hatta buna, her ne kadar hayal gücünün sınırlarını zorlamak gerekse de, daha derin bir anlam da yüklenebilir ya da bu bütün bir anlamın kaynağı olarak da övülebilir. Halbuki yeni, insani düzende durum böyle değildi. Burada her şey insanın plan ve arzularına hizmet edecekti; insan aklı ve iradesine direnen ya da karşı koyan her şey tiksindiriciydi. Entelektüel ve bedensel ömrün orantısızlığı ve bundan sorumlu olan biyolojik ölüm şimdi artık insan aklı ve kararına karşı bir meydan okumaydı. İnsanların yaratıcı güçlerine özgürlük vaadi üzerine oturan bir dünyada, bu vaadin inanılırlığına ve dolayısıyla da bu dünyanın temeline karşı ortaya çıkan tehditlerin en inatçısı ve en uğursuzu biyolojik ölümün kaçınılmazlığıydı.

Modern zamanlarda, ömrün sonunda korkunç bir hayalet olarak duran kaçınılmaz biyolojik ölüm sorunu [da], büyük ve çözülmesi zor sorunları her zaman daha küçük ve yürütülebilir bir görevler dizisine bölme eğiliminde olan modern pratiğin metot ve araçlarına uygun olarak, bütün bir ömre yayılan daha küçük görev ve kay-

4. John Carroll, *Humanism: The Wreck of Western Culture* (Londra: Fontana, 1994), s. 2-6.

gılara bölündü (*yapısöküme tabi tutuldu*). Modernlik ölümü öldürmedi: Bizler bugün, tıpkı "insani düzen" çağının başlangıcında olduğumuz gibi ölümlüyüz. Fakat modernlik, bilinen tüm ölüm nedenleri ile mücadelede (tabii bütün sebeplerin sebebi, yani insanın bizzat ölümlü oluşu dışında) ve bu nedenlerin gerçekleşmesini önlemede dev ilerlemeler kaydetti. Bizler bütün benliğimizle modern tıbbın sunduğu bütün emir ve yasaklara itaat etmekle uğraşırken, bu itaatin ne kadar faydalı olacağını düşünmeye pek vaktimiz kalmıyor. Bu yapısökümün sonucunda şu oluyor: Görünmez düşman, yani ölüm, gözümüzün önünden ve konuşmalarımızdan çekiliyor. Ne var ki, bu yapısökümün bedeli olarak, ta başından sonuna dek, kovulan bu düşmanın her yerde hazır ve nazır olan bekçileri tarafından kollanan bir hayat ortaya çıkıyor. Bizler, modernliğin vaadi ile insan ölümlülüğünün soğuk gerçekliğinin uyuşmazlığıyla yüzleşmeyi reddederek, en azından şu an için, gerçekten de "hastane pencerelerinden hayatı seyreden hastalar" haline geldik.

[Acaba sadece] şu an için mi yoksa ebediyen mi? Kabul etmek gerekir ki bu tartışmalı bir sorun; fakat ben, hem tıp pratiklerinin hem de cüretkar biyoloji projelerinin dışında olan ve son zamanlardaki biyo-teknolojik gelişmelerin bugünkü ve gelecekteki potansiyelleri hakkında herkesin bildiğinden ya da bilmesi gerekenden daha fazlasını bilmeyen birisi olarak, bunun düşünülmeye değer bir inandırıcılığının olduğuna inanmıyorum. Yukarıdaki soruya verilecek cevapların doğuracağı yaşamsal soru(n)lar hakkında benim söyleyebileceğim çok az şey var: [Acaba] biyolojik anlama ve tıbbi know-how'daki ilerlemeler yaşlanma sürecini durdurmanın ötesine gidecek mi ve yaşam süreçlerinin çözülmesinin şimdiye dek kaçamadığımız saldırılarını savuşturmayı başarabilecek mi? Başka bir deyişle, bu ilerlemeler niteliksel bir sıçrama gerçekleştirerek sadece ömrü uzatmaktan -yani, bugünkü haliyle kaçınılmaz sonu getiren ölüm anını ertelemekten- çıkıp ölüm olayında azalma gerçekleştirmeyi, ölümü bugünkü kaçınılmaz yazgı statüsünden olumsallık statüsüne çekmeyi (yani, *pratik* ölümsüzlüğü) başarabilecek mi? Bu soruları uzmanına bırakıyorum. Benim

burada sormak istediğim şu: "Pratik ölümsüzlük" alanındaki keşifler, içinde yaşadığımız toplumla nasıl bağdaştırılacak? Ve nihayet bunların olası kültürel anlam ve sonuçları ne olacak?

Bizim içinde yaşadığımız "geç modern" (Giddens), "düşünsel modern" (Beck), "modernötesi" (Balandier) ya da -benim tercih ettiğim şekliyle- *postmodern* toplumun belirleyici bir özelliği, modern dönemi niteleyen (ve artık ütopik olarak küçümsenen ya da totaliter olarak suçlanan) birçok hedefin itibarını düşürmesi, onlarla alay etmesi ya da bunları toptan reddetmesidir. Terk ve reddedilen bu tür modern rüyalar arasında, toplumsal olarak üretilen eşitsizliklerin ortadan kaldırılması ve toplumun sunabildiği iyi ve hoş her şeye ulaşmada her insana eşit şans verme umudu [da] bulunuyor. Bugün biz bir kere daha, tıpkı modern devrimin ilk evrelerinde olduğu gibi, gittikçe kutuplaşan bir toplumda yaşıyoruz.

Toplumsal mahrumiyet, bütün bir modern dönem boyunca, aslında eşitliğe doğru kaydedilen pürüzsüz ve aralıksız ilerlemede ortaya çıkan geçici tıkanmalar olarak tanımlanma eğiliminde oldu. Yeterince rasyonelleştirilememiş toplumsal sistemin işleyişinde henüz onarılmamış fakat ilke olarak onarılabilir olan bir hatanın ürünü olduğu söylenerek geçiştirildi. İşsizler ve herhangi bir gelir kaynağı olmayan kişiler, "emeğin yedek gücü" olarak görülüyordu. Dolayısıyla da, bunların er ya da geç fakat kesinlikle aktif işgücüne katılacakları ve ilke olarak toplumun bütününü içine alan üreticiler sınıfına girecekleri varsayılıyordu. Halbuki bugün durum böyle değildir. Biz bugün artık "yapısal" işsizlikten (bu terim, her şeye rağmen, istihdamı norm olarak alan ve halihazırdaki kitlesel işsizliğin ise bir anomali olduğunu ifade eden bir terimdir) söz ediyoruz. Artık işsizler "emeğin yedek gücü" değiller: Ekonomik ilerleme, daha fazla işçi talebi ile eşanlamlı değildir. Yeni yatırım [kavramı] daha fazla değil daha az istihdamı öngörüyor. "Rasyonalizasyon" işyerlerinin kapatılması ve işlerin azaltılması anlamına geliyor. Yani, göz alıcı bilimsel ve teknolojik ilerlemelerin ucunda, GSMH'deki "büyüme"nin kitlesel olarak fazlalık (redundancy) ve fazladan insan üretmenin ölçütü haline geldiği söylenebilir. Bu insanlar, içinde yaşadığımız ekonomik yapının

(bütün anormalliklerin hak ettiği suçlamaları gösteren bir ipucundan daha fazla bir şey bağlamında) "ikincil transferler" ("secondary transfers") olarak tanımladığı şey vasıtasıyla hayatta kalıyorlar; yani, kendilerine gelir sahiplerinin, ekonomik yaşama fiilen katılanların, "vergi verenler"in üzerindeki bir yük damgası vuran bağımlılık vasıtasıyla. Üretici olarak gereksinim duyulmayan ve tüketiciler olarak da hiç faydaları olmayan bu insanlar, ihtiyaç-doğurma ve ihtiyaç-doyurma mantığıyla işleyen "ekonomi"nin onlarsız da pekala yürüyebileceği insanlardır. Bunların etrafta, gözümüzün önünde dolaşmaları ve yaşama hakkı istemeleri öteki insanlar için bir sıkıntıdır. Bunların varlığı artık rekabet, verimlilik ya da egemen ekonomik aklın meşrulaştırdığı başka hiçbir ölçüt tarafından mazur görülemeyen bir şeydir. Bugün, yaşayan bütün insanlara yetecek anlamlı istihdam yok. Aynı şekilde mevcut iş hacmi ile, söz konusu "ikincil transferler" (tuz)ağından ve dolayısıyla da bunun getirdiği lekeden kaçmak için iş isteyen ve buna ihtiyacı olan yığınları eşleştirme olasılığı da pek yok.

Organik fazlalık önsezisi ile yeni hayat ve uzun hayatın kültürel yeniden-değerlendirimi hakkındaki mevcut işaretler arasında yakın bir bağın olabilirliğini reddetmek akılsızlık olacaktır (bu belki samimidir fakat kesinlikle rizikoludur). Bugün biz bir demografik panik döneminde yaşıyoruz. Modernliğin *Sturm und Drang* (Hızlı ve Gayretli) döneminde yüksek doğum oranı nasıl "ulusun sağlığı"nın bir işareti olarak görülüyor ve nasıl "daha çok insan" daha çok servet ve güç anlamına geliyor idiyse, bugün bunların her ikisi de tüketici/müşteri mutluluğuna bir tehdit ve "sınırlı kaynaklar" üzerindeki ek bir vergi olarak görülüyor ve dolayısıyla da bunlardan korkuluyor. Artık insanlar her geçen gün artan şekilde ekonomik muhasebenin alacak değil borç hanesine yazılıyor. Gerçekten de, insan sayısının ekonomik devalüasyonu ile nüfusun kendi içindeki fazlalık arasında ve bunlarla, yaşama hakkı iddiasında bulunacak ve bu iddiasını kazanacak kadar güçlü ya da önemli olmayan insanların yaşama haklarının keyfi olarak (istenildiği an) reddedilmesine doğru giden ve gittikçe daha bir sesli telaffuz edilen kültürel trend arasında herhangi bir bağın olmaması

garip olurdu. Davranış kalıplarının kültürel gerekçelerle haklı görülmelerini olduğu gibi almak, kültür üzerine çalışan her ciddi insan için safça bir tutum olacaktır. Çünkü bu haklı göstermeler, her ciddi kültür araştırmacısının da çok iyi bildiği gibi, yüceltilen değerler ile sergilenen davranışlar arasındaki çelişkilerin örtülmesi ve hayatın istediği fakat kültürel kuralların açıkça ayıpladığı şeylerin makul kılınması için, gerçek güdü ve nedenlerin gizlenmesine hizmet ediyor; yoksa bunların ifşasına değil. Nitekim bizler, zaten hayatta olanların seçme hakkı doğrultusundaki insani ilke adına henüz doğmamışların kürtajla öldürülmelerini ya da yaşlıların, toplumun anlamlandırmak istemediği bir hayat yaşamaktansa ölümü tercih etme hakkı olduğunu söyleyerek ötanaziyi savunmaya kalkıyoruz. Fakat, Klaus Dörner'in de hatırlattığı gibi,

> Die meisten der heute lebenden alten Menschen, die sich quantitativ inflationieren und dadurch entwerten, entwerten sich inzwischen auch qualitativ, indem sie im Falle der Pflegebedürftigkeit nicht mehr leben wollen, weil sie es nicht mehr wert seien, sich von Jüngeren abhangig zu machen und deren Genub ihrer Jugend zu beeintrachtigen. Daher auch die Anziehungskraft der 'Deutschen Gesellschaft für humanes Sterben' für alte und chronisch kranke Menschten, die meinen freiwillig sich suizidieren zu müssen.[5*]

Bilim, tam da *kültürel* mesajın hayatın artıklık ve fazlalığını dile getirdiği ve, bu doğrultuda da, kültürel olarak onaylanan ve teşvik edilen değerin hayatın sınırlandırılması, engellenmesi ve hayattan kaçılması olduğu bir devirde gerçekçi (evet şimdiye dek görülmemiş gerçekçilikte) bir biyolojik ölümsüzlük sunmayı vaat

5. Klaus Dörner, *Tödliches Mitleid: zur Frage der Unertraglichkeit des Lebens* (Gütersloh: Vertrag Jacob van Hoddis, 1993), s. 129.

* Bugün hayatta olan ve nicel olarak yılların enflasyonunu yaşamış ve değer yitimine uğramış insanlar nitel değer yitimine de uğruyorlar, çünkü bakıma muhtaç olmaktan dolayı artık yaşamak istemiyorlar, gençlerin gençliklerinden aldıkları keyiflerini kaçırmamak da istediklerinden gençlere bağımlı duruma düşmek istemiyorlar. İşte bu nedenledir ki, kendi iradeleriyle hayatlarına son vermek isteyen, yaşlı ve kronik hasta olanlar, "Alman İnsani Ölüm Derneği"nin çekimine kapılıyorlar. (ç.n.)

ediyor. Bu, bir paradoks (ya da belki de hiç de bir paradoks değildir) ve tarihin bir ironisidir (ya da belki de bu hiç de öyle bir ironi değildir). Bu koşullar altında, eğer bu sadece gerçekçi olmakla kalmayıp bir de gerçek olacak olursa o zaman bilimin bu hizmetinin seçici olarak dağıtılacağı -ve dolayısıyla da başka bir katmanlaştırıcı ve kutuplaştırıcı faktör, belki de var olmuş ve olacak kutuplaştırma faktörlerinin en güçlüsü olacağı- düşünülebilir. Böyle olunca da bu, bugün zaten süregiden trendi, her şeyin "özelleş(tiril)mesi" trendini izlemekten ve bu trende bir de bakileşme ya da daha uzun yaşama fırsatını eklemekten başka bir şey yapmayacaktır.

Çağdaş tıp bilimi, organ nakli teknolojisi ile birlikte hayatı uzatma yolunda güçlü araçlara sahip oluyor. Ancak bu teknolojinin doğası -özellikle de aşırı maliyetli olması- bunun evrensel olarak uygulanmasını engelliyor. [Yani] daha uzun yaşama şansı bizzat teknolojinin kendisi tarafından katmansallaştırılıyor. Bu katmanlaştırıcı etkilerin gelecekte -hayatın uzatılmasının "pratik ölümsüzlük" eşiğini atlamasıyla- daha da güçleneceği pekala beklenebilir. "Kolektifleştirilmiş" beka şeklindeki modern stratejinin tersine çevrilmesi doğrultusunda bir gelişme olarak biyolojik ölümsüzlük, her yönüyle, bir bireyselleştirme faktörü ve niteliğine -"en çok hak edenin" bekasına- dönüşebilir. Bir zamanlar sonsuza dek insan belleğinde yaşama hakkının olduğu gibi biyolojik varoluşun ebedileştirilmesi hakkının da kazanılması (ya da bu bağlamda miras olarak devralınması) gerekecektir. Bireylerin kendi kendilerini ispatlaması şeklinde cereyan eden rekabete dayalı oyunda en değerli ve imrenilen nitelik halini alacaktır.

Postmodern kültürel evreye yakından bakıldığında böyle gelişmelerin olacağı yönünde güçlü işaretler alınıyor. Bizim kültürümüz kitlesel tüketim için tek bir mesaj taşıyor. Bu mesaj, ölüm korkusunu defetmek suretiyle ebedi hayat rüyasını sulandıran ya da değersizleştiren bir mesajdır. Bu hedefe ise, görünüşte çatışan fakat aslında birbirlerini tamamlayan ve örtüşen iki strateji ile ulaşılıyor. Birinci strateji, kişinin kendi yakınlarının ölümlerini gözden ırak tutması ve bellekten silmesidir. Bunun için ise ölümcül

hastalar profesyonellerin bakımına havale ediliyor, yaşlılar bütün gettoların prototipi olan mezarlıklara teslim edilmeden çok önce darülaceze gettolarına kapatılıyor, cenaze işlemleri mümkün olduğunca kamusal mekanlardan uzakta hallediliyor, yas ve kederin kamusal tezahürü azaltılıyor ve ölümün getirdiği kederler terapi vakaları ve kişilik sorunları olarak psikolojikleştirilerek başka bir alana kaydırılmış oluyor. Öte yandan ise, yakınlarda Georges Balandier'nin de hatırlattığı gibi, ölüm

> se banalise par la prolifcration des images; elle s'y insinue, surgit, puis s'efface. Autrefois, la mort donnée a voir avait la qualité d'un spectacle édifiant ... aujourd'hui, elle devient un moment médiatique, un événement qui libére une émotin fugace, vite affaiblie par son 'peu de récalité' pour ceux qui l'observent. Cette omni-presence imagiere, par quoi la mort se galvaude, fait fonction d'exorcisme; elle la montre et la dissipe dans un meme mouvement, car il s'agit toujours d'une mort étrangere et lointaine, celle des autres.[6]

Yakın ölümler bu şekilde gizlenirken, evrensel bir insan yazgısı olarak ölüm ve anonim ve "genelleştirilmiş" ötekilerin ölümleri açık bir biçimde göz önünde tutuluyor ve, artık ne kutsal bir olay ve ne de bir karnaval olayı olmayan, sadece günlük yaşamın sıradan şeylerinden biri olan ve hiç bitmeyen bir sokak gösterisi haline getiriliyor. Bu şekilde bayağılaştırılan ölüm, dikkat edilmeyecek kadar aşina ve hele de derin duygular uyandırmayacak kadar çok aşina bir hale getiriliyor. Artık bu "mutat" bir şey; dramatik olmayacak ve dramatikleştirilmeyecek kadar sıradan bir şeydir. Ölüm korkusu, ölümün kendisi sıradanlaştırılarak defediliyor, her yerde

6. Georges Balandier, *Le dédale: pour en finir avec le XX siecle* (Paris: Fayard, 1994), s. 110-11.
* İmgelerin çoğalımıyla kendini banalleştirir; ustalıkla ortaya çıkar, belirginleşir ve silinip gider. Eskiden, seyre açık ölümde bir ibret gösterisi niteliği vardı... bugün, ölüm medyatik bir an, izleyenler için taşıdığı "azıcık gerçeklik" yüzünden hemen zayıflayıveren, kaçıp gidiverecek bir duygu canlandıran bir olay haline geliyor. Ölümün kendini beş paralık ettiği bu resimsi her-yerde-varoluş Şeytan çıkarma işlevi görür; ölümü aynı hareketle gösterir ve ortadan kaldırır, çünkü söz konusu olan her zaman yabancı ve uzak bir ölüm, başkalarının ölümüdür. (ç.n.)

görülen bir şey yapılarak yok sayılıyor, her yerde karşılaşılan bir şey kılınarak göz ardı ediliyor ve kulakları sağır edecek gürültüsü vasıtasıyla susturuluyor. Dolayısıyla da ölümün etkisi zayıfladıkça ve nihayet ölümün kendisi bayağılaştırılmak suretiyle hayattan çekildikçe, ölümün öldürülmesi için duygusal ya da iradi herhangi bir yatırıma gerek kalmıyor...

[Yani] sanki, asla gerçekleşmeyecek bir şeyi arzu etme hatasına düşmemek ve bir de ebedi hayat mümkün olduğu zaman -eğer mümkün olursa- buna imrenmemek için el altından fakat hiç durmadan talim yapılıyor. Hem kişisel ölümsüzlüğe ulaşabilir olanlar hem de olmayanlar, sadece belli türde bir hayatın sonsuzlaştırılmaya değer olduğunu kabul edecektir. Ancak bunu her iki taraf kabul etse de, farklı gerekçelerden yola çıkan ve farklı bir yaşam deneyiminden esinlenen birisi bundan kuşku duyacaktır. Böyle bir konsensüs üzerine bina edilecek bir toplumu tasavvur etmek çok zor değil fakat herhalde çok korkunçtur (şimdilik yani, modern uygarlığın heyecan verici fakat safça hedefleri ve postmodern uygarlığın pratiklerine bu kadar yakınken zaman henüz çok erken).

Ölümsüzlük, modern ve postmodern

Daha önce de belirttiğimiz gibi, eşsiz ve orijinal eser/edim, insanlık tarihinin çoğunda yazarlığın/aktörlüğün bireyselliğine doğru yöneldi ve bu yolla da bireyin birey sıfatıyla (her ne kadar sadece anılar ve anma ritüellerinden örülü bir ruhsal ölümsüzleşme olsa da) ölümsüzleşmesini sağladı, ya da sağlaması beklendi. Modernlik, bir zamanlar öncelikle prensler ve filozoflar için geçerli olan bireysel ölümsüzlük stratejisini, yepyeni iş ve mesleklerin artan sayıdaki pratisyenleri için de mümkün kılarak yaygınlaştırdı ve demokratikleştirdi. Ne var ki kesin olarak postmodern bir dönemin başlamasıyla birlikte "yazarın ölümü" ilan edildi: Roland Barthes'tan Michel Foucault'ya, Jacques Derrida'dan Jean Baudrillard'a kadar, çağdaş kültürün büklümlerinin en parlak gözlemcileri ve bunun en etkin öz-yorumlarını sunan kişiler kendinden-gelişen me-

tinlerin anonimliğine işaret ediyor; geçmişte sahip oldukları anlam-yaratma ve yorumlama tekelini elinden kaçıran yazarların artık bu metinlere özel ve ayrıcalıklı bir erişim hakkı bulunmuyor.

"Orijinal"in yokluğunu en iyi ifade ve resmedenler, en düşünceli ve felsefi olarak hassas hallerine kendi dönemlerinin ruhunu ve eğilimini kendi yapıtlarında ve bu yapıtlarını icra ettikleri tekniklerde temsil etme mücadelesi verirken kavuşan postmodern sanatçılardır. Pop albümlerinin bestecileri zaten kaydedilmiş şeyleri kaydediyorlar; Andy Warhol zaten çizilmiş şeyleri çiziyor; Sherrie Levine zaten fotoğraflanmış şeyleri fotoğraflıyor. Bütün bunlar ve öteki birçok insan zaten yazılmış ikonları aktarıyor, karşılaştırıyor, yeniden konumlandırıyor, yeniden besteliyor/düzenliyor ve hepsinden önemlisi de kopyalıyor ve çoğaltıyorlar. Böylece yazarlık ve orijinallik meselesini sorunsallaştırıyor ve bu sorunun bir daha anlamlı bir biçimde sorulmamasına çalışıyorlar. Andy Warhol kendi yolunu, kendi sanatsal pratiklerinden "orijinal"in silinmesi olarak çizdi. Bu yolda, çok sayıda kopyanın yaratımına izin veren ancak bunlardan hangisinin orijinal ya da ilk olduğunu belirlemeyi imkânsız kılan teknikler geliştirdi.

Düşüncelerini el yazısıyla ya da daktiloyla değil de bilgisayarda yazan ve yazdıklarını sınırsız biçimde yeniden yazarak ve yeniden düzenleyerek ekranla konuşan insanlar olarak hepimiz şunu çok iyi biliyoruz: Her bir yeni versiyon, bizi o anda bulunduğumuz yere getiren yolun tüm izlerini silerek kendisinden önceki versiyonları öldürüyor. Bilgisayar yazımı, bir zamanların kutsal düşüncesi olan "orijinal versiyon" kavramını ortadan kaldırıyor. Gelecek yüzyılın doktora öğrencileri bu yüzyılın tez sunumlarındaki favori başlıkları özlemle anacaklar; bunlar, yazarın kendi düşünceleriyle mücadelesinin ardıl evrelerini ta "başlangıç"a ve orijinal esin verici edime kadar izleyen ve dolayısıyla da bireysel yaratımın dramasını yeniden aktaran sunulardı. Bundan dolayı da bilgisayarlar, bizim miras aldığımız bir imge olan, bir eseri bütün aşamalarıyla vücuda getiren birisi (author) olarak yazarın (writer) imgesinin üstüne düşen dev bir gölgedir: Yazmak için kullandığımız yazılımın adı zaten, bir düşünce bestecisi, düşünür ve yaratıcıdan çok bir kelime

işlemcisine işaret etmiyor mu?

Bilgisayarları birbirine bağlayan ağın, İnternet ve sanal gerçekliğin ortaya çıkışıyla başlayan "İkinci Medya Çağı"nın kültürel sonuçları hakkındaki parlak içgörüsüyle Mark Poster şuna işaret ediyor: Sözcükler ve imgeler "bir fabrikada merkezi olarak üretilir gibi,... bir ağaç gibi ağır ağır değil; köksüz bir sarmaşık gibi, bir merkeze bağlı olmadan ve arsız bir çabuklukla büyüyor. Merkezsizleştirilmiş bir iletişim ağına geçiş, ilk medya çağının anlama mantığını altüst ederek göndericileri alıcı, üreticileri tüketici, yönetenleri yönetilen [ve -bunu da ben ekleyeyim- yazarları da gittikçe anonimleşen piç malzemelerin işleyicisi] yapıyor." Gerçekten de "İnternet sayfalarındaki metinlerin hakları ve dolayısıyla da sorumlulukları kime 'aittir': yazara mı, sistem operatörüne mi, katılımcı topluluğuna mı?"[7] Ya da, bunu da ben eklemek istiyorum, acaba kesinlikle bütün bu insanları içine alan ancak bunların hiçbirinin istem ve niyetlerine indirgenemeyen "sistem"in kendisine mi? Söz konusu bilgiler, sanki kendiliklerinden ve kendi momentleriyle, hiçbir insanın olmadığı "siberuzam"da serbestçe hareket ettiği ve çoğaldığı zaman mülkiyet hakları ve yazarlık iddiaları anlamının çoğunu yitiriyor. Operatörlük yapan insanlar bu momentin parçası değildir; bunların yaptığı tek şey, yönetmedikleri ve, bırakın denetlemeyi, izlemeyi bile zor başarabildikleri süreçleri başlatmaktır. Siberuzamda ortaya çıkan bu kültürel dürtünün mantığını hiç kimse denetlemiyor; ki *işte bu* siberuzamdır. Jean Baudrillard'ın bir defasında dediği gibi, bu ortam/araç (medium) sadece kendisiyle konuşuyor... "Daima birbiri üstüne olmak üzere göstergeler açılıyor, diziliyor ve *kendi kendilerini üretiyorlar;* öyle ki bunların devamlılığını sağlayabilen hiçbir temel referans bulunmuyor."[8]

[Daha önceleri] bireysel insan eylemlerinin ölümsüzlüğünün muhafaza edilmek üzere saklandığı ambar insan belleğiydi. Bu am-

---

7. Mark Poster, "A second media age?", *Arena*, 3/1994, s. 76, 81.
8. Jean Baudrillard, "The evil demon of images", röp. Ted Colless, David Kelly ve Alan Cholodenko, *Baudrillard Live: Selected Interviews*, der. Mike Gane (Londra: Routledge, 1993), s. 141.

barın çok daha garantili olacak ve bireysel ölümsüzlüğün demokratikleştirilmesine uyum sağlayacak ölçüde geniş hale getirilmesi yolundaki dürtünün, her şeyden öte birer "yapay bellek" olarak bilgisayarların icadı ve geliştirilmesi doğrultusunda güçlü bir güdü sağlaması gerekiyordu. Bu dürtünün tam olarak beklenmeyen sonucu şuydu: Türler arasında tek başına olan (yalnızlığında şaşırılacak hiçbir şey yok; çünkü diğer türlerin hepsi, çalışmaları sonucunda değil düşünmemeleri sonucunda, kendi ölümsüzlüklerini gerçekleştirmeyi başardıklarından değil ölümlülüklerinin farkında olmadıklarından dolayı, "ölümsüz"dür) insanoğlu "kendi ölümsüz eşini, öncülü olmayan yapay bir tür yaratmaya çalışıyor". Bunun bir sonucu, canlıların ölümsüzlüğünün yerine ölü nesnelerin ölümsüzlüğünün ikamesiydi: "İnsanoğlu sanal (teknik) ölümsüzlüğü hedeflerken ve kendine has daimiliğini, kendi yarattıkları üzerindeki izdüşümüyle sağlarken tam da kendi bağışıklığını ve özelliğini yitiriyor ve *insanlık-dışı bir tür olarak* ölümsüzleşiyor; kendi içinde, ölünün ölümsüzlüğünün lehine canlının ölümlülüğünü feshediyor."[9]

Bir diğer sonuç ise bu "ölü nesneler"in, kendi evrim yasaları, kendi rastgele üreme kalıpları, kendi mutasyonları, virüsleri ve aşıları, kendi asimilasyon mekanizmaları ve doğrulumları (tropism), metabolizma ve adaptasyonları olan sanal bir tür statüsüne yükselmeleriydi. Bu yeni türü hiç kimse denetlemiyor, hatta kendi bile: Olumsallıkların en belalısını temizlemek için icat edilen aracın kendisi de, tıpkı diğer türler gibi, olumsallık cinine dönüşüyor. İnsan ölümsüzlüğünü temin için programlanan bu araç, ölümsüzlüğün yazgısını insanoğlunun çabalarından kurtardı ve ölümsüzlüğü, kendi bireysel başarılarını ebedileştirmek için çırpınan insanoğlunun elinden aldı. Yazarları ölümsüzlüğe ulaştırmak yerine ebedi hayat yazarlığını ortadan kaldırdı. Büyük edim ve düşüncelerin bireysel ölümsüzlüğü de şimdi artık avamın (*hoi polloi*, ayaktakımı) kolektif ölümsüzlüğünün yolunu tuttu. Aynı şekilde bireylerin birey sıfatıyla ölümsüzlükleri de ko-

9. Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, çev. Chris Turner (Londra: Polity Press, 1994), s. 84.

lektifleşiyor; türün kaprisine teslim edilince bu da kendisini bireyin ölümüyle besliyor. [Bu yeni] ölümsüz bilgisayar türü büyük bir eşitleyici araç olduğunu gösterdi; fakat eşitleme rolünü, herkesi önceleri yalnızca "büyük insanlar"a ayrılan makamlara çıkararak değil, -türün ya da türün seçilmiş bir parçasının altarında kendi hayatlarını kurban ederek yalnızca vekaleten ölümsüzleşebilen- sıradan ölümlülerden farklı bir ölümsüzlük biçimine ulaşabilen bir ırk olarak bu "büyük insanlar" kavramını ortadan kaldırarak gerçekleştiriyor.

Bu yapay bellek sınırsız bir kapasite ve doymaz bir iştaha sahip olduğu için de, artık kayda geçme sadece seçilmiş azınlığın ayrıcalığı değildir; hatta bu illa kişinin kendi çabasının bir ürünü de değildir. Bugün artık herkes, bilgisayarların yapay belleklerinde kendi adını ya da hayat hikayesini sonsuza dek muhafaza etme şans ve olanağına sahiptir. Aynı sebepten dolayı da hiç kimsenin daimi anılmaya giden ayrıcalıklı bir yola sahip olma şansı yoktur. Ölümsüzlüğün önsezisi olan şöhretin yerini artık olumsallığın, sadakatsizliğin ve kaderin keyfiliğinin ikonu olan kötü ün aldı. [Sonuçta gezici] bir sahne ışığından herkes yararlandığı zaman bu ışıktan sonsuza dek hiç kimse yararlanamıyor; ancak aynı zamanda da hiç kimse ebediyen karanlıkta kalmıyor. Önüne geçilemeyen ve mukadder olan ölümün yerini burada gözden kaybolma alıyor: sahne ışığı başka bir yere kayıyor fakat her an yeniden dönmek üzere. Gözden kaybolan şeyler *geçici olarak yok oluyorlar*; yoksa tamamen yok olmuyorlar. [Çünkü] bunlar teknik olarak varlıklarını sürdürüyorlar; her an ve bir çırpıda diriltilmek üzere yapay bellek ambarında güvenle saklanıyorlar.

Modernlik ölümü yapısöküme tabi tutarken bizim yaşadığımız postmodern zamanlarda bu defa yapısöküme uğrama sırası ölümsüzlüğe geldi. Ancak bu iki ayrı yapısökümden ortaya çıkan genel sonuç, ölüm ile ölümsüzlük ve fani ile ebedi arasındaki karşıtlığın ortadan kalkmasıdır. Ölümsüzlük bugün artık ölümlülüğün aşılması değildir. Bu da tıpkı hayatın kendisi kadar kararsız ve silinebilir bir şeydir, yok olma edimine dönüşen ölüm kadar gerçekdışıdır; bunların her ikisi de sonsuz dirilişe razıdır, ancak hiç

biri nihaliğe razı olmaz.

İnsanlık tarihine hayat üfleyen şey ölüm bilinciydi. İnsan kültüründe ortaya çıkan sınırsız yaratıcılığın ardında, hayatın kısalığını insan onuruna karşı bir saldırı yapan ölümün bilinci yatıyordu. İnsan aklına karşı yapılan bu meydan okuma, aşkınlığı uyandırıyor, muhayyileyi genişletiyor ve bunu eyleme döküyordu. Ölümden habersiz olan hayvanlar bu yolda hiç uğraşmadıkları halde ölümsüzlükte yaşarken, insanların kendi ölümsüzlüklerini kendilerinin kazanması ve yaratması gerekiyor. İnsanlar sonunda bunu başardılar da; fakat sadece ölümsüzlüğü yapay bir türe, kendi ölümsüzlüğünü *sanal bir gerçeklik* olarak yaşayan bir türe devretmek suretiyle. Gerçeklik ile temsil, gösterge ile anlam ve sanal ile "gerçek" arasındaki karşıtlığın gittikçe kaybolduğu bir ortamda sanal ve teknik ölümsüzlük, bir görev ve gerçekleşmemiş bir düş olarak bir zamanlar ölümsüzlüğün sahip olduğu şeylere sahip çıkmayacak mı? Bu yeni, teknik, sanal ölümsüzlük, vekaleten ölümsüzlük de acaba insan-dışı (ve insanlık-dışı!) türlerin *a priori* ölümsüzlüğüne, farkında olmadıkları için sahip oldukları ölümsüzlüğe geri dönen, dolambaçlı ve büklümlerle uzatılmış bir yol değil mi?

Ölümü bilmek özellikle insana ait bir trajedidir. Fakat bu aynı zamanda da özellikle insani olan büyüklüğün hiç ölmeyen kaynağı ve insan başarılarının en güzellerinin güdüsüdür. Bu büyüklüğün trajediyi aşıp aşmayacağını bilmiyoruz: bunu henüz denemedik, daha önce burada değildik. Bugüne dek içinde yaşadığımız dünya, ölümsüzlüğe kaçma çabalarımızın bıraktığı işaret ve izlerle dolu. Biz Dorian Gray'in portresinin elektronik bir eşdeğerine ulaştığımız zaman hiçbir kırışıklığı olmayan fakat peyzajı, tarihi ve amacı da olmayan bir dünyaya kavuşmuş olabiliriz. Belki de Jorge Luis Borges'in Ölümsüzler Kentine giden yolu bulmuş olabiliriz.

XIII
Postmodern din?

"Din", insanın tanımlamak istediği zamana kadar [zaten] tam o-larak anladığı ilginç ve çoğunlukla sıkıntı verici bir kavramlar a-ilesine aittir. Postmodern akıl, modern bilimsel akıl tarafından i-tilip kakılan ya da sınırdışı edilen bu aileye daimi bir oturma izni vermeyi kararlaştırmış bulunuyor. (Kendi zayıflığının daha fazla farkında olduğu için) modern selefi ve düşmanından daha hoş-görülü olan postmodern akıl, tanımla(mala)rın ifşa ettikleri kadar da örtme eğilimlerinin, açıklığa kavuşturma ve düzeltme id-diasında bulunurken bulandırma ve sakatlama eğilimlerinin ol-duğunu çok iyi biliyor. Aynı şekilde, kişinin içeride tutmak istediği deneyimin sözsel kafeslerden dışarı taştığını; hakkında ko-nuşamadığı için kişinin susması gerektiği şeylerin olduğunu ve

söze dökülmeyen şeylerin de, tıpkı insanın onları yakalamaya çalıştığı (gerçi bunun için boşuna uğraşıyor; fakat boşuna uğraştığı için de daha az şevkle uğraşıyor değil) linguistik ağ gibi, insanın dünyada-olma kipinin ayrılmaz bir parçası olduğunu da kabul ediyor.

Ancak postmodern sükunetin ortaya çıkması, hiç kuşkusuz, "dini tanımlama" yönündeki umutsuz çabaların duracağı anlamına gelmiyor. Postmodern akıl, André Breton'un "bazı kimselerin içine sinmiş olan *olağanüstü şeylere karşı duyulan bu nefretle* savaşmak"[1] şeklindeki hırçın çağrısına tam olarak uymadı. Postmodern akıl, modern aklın hedeflerindeki aşırılıklara dur demeyecek kadar mütevazı ve bunları defedemeyecek kadar da zayıftır. Bunun yaptığı tek şey, deyim yerindeyse, bunları göz önüne koymak, yani bunların içsel kaynakları ile birlikte kofluğunu ifşa etmektir. Bundan dolayı, "dini tanımlama" yönündeki çılgın çabalar hız kesmeden devam edecek ve çok önceleri itibarını kaybeden ancak şimdiye dek uygun bir şekilde unutulan denemeler (Pitirim Sorokin'in de uzun zaman önce *Fads and Foibles of American Sociology* adlı çalışmasında gözlemlediği gibi, sonsuza dek canlı ve özgüvenli sosyal bilimlerin tarzını koruyan "kolektif bellek yitimi" ve "Kolomb kompleksi" sayesinde) sonsuza dek ısıtılıp ısıtılıp önümüze getirilecek ve bunların zamanın testinden geçme şansları öncekilerinkinden fazla olmayacaktır.

"Dini tanımlamak", çoğu zaman, söze dökülemeyen bir şeyin yerine bir ötekinin, bilinmeyenin yerine anlaşılamayanın ikame edilmesidir... Bu, aslında kavranamayanı kavramayı iddia etmeye meraklı sosyologların bilimsel vicdanlarını yatıştırmaya yarayan popüler tanımların çoğu için geçerlidir. Bunlar, "dini tanımlamak" için bunun "kutsal", "aşkın", "büyülü" ya da hatta, Rudolf Otto'nun[2]

1. Aktaran, Susan Gablik, *Magritte* (Londra: Thames & Hudson, 1985), s. 66.
2. Rudolf Otto'nun temel yapıtı *The Idea of the Holy* (ilk basım 1917, buradaki alıntı John W. Harvey'in 1923 tarihli çevirisinden (Penguin, 1959)), gerçekten de dinsel deneyimin "rasyonel bir tanımının" imkansızlığı hakkında çok iyi işlenmiş bir argümandır. Biz tariflerimizde sadece buna yaklaşmaya çalışabiliriz; ayrıca, bunun karmaşıklığının tamamen kavranamayacağını da asla unutmamalıyız: "tıpkı mutlak birincil ve asıl verilerin hepsinde olduğu gibi, bu da tartışılabilen fa-

uysallaştırılmış ve dolayısıyla da bayağılaştırılmış yorumundaki, "müthiş" ile ilişkisine gönderme yapan tanımlardır.

Tanımla ve öl

Tanımlama saplantısı olan kişileri kaygılandıran şey şudur: Bunlar, dinsel fenomenlere "rasyonel bir tanım" (yani, sosyal bilimin kendisini onun vasıtasıyla kurduğu ve meşrulaştırdığı bu rasyonalite testinden geçecek bir tanım) getiremedikleri takdirde, tarihsel trendlerin sosyolojik tarifleri tarafından merkezi soru(n)lar olarak ilan edilen soru(n)larla boğuşmaya hazır olmayan postmodern dünyaya düşeceklerinden korkuyorlar. Bugün içinde yaşadığımız dünya acaba öncekinden daha mı dinseldir? Ya da daha mı az dinseldir? Dinsellikte bir azalmaya mı, yeniden konuşlanmaya mı yoksa bir rönesansa mı tanık oluyoruz? Sorunun çözüm (ya da, belki, atlanma) yolu, zekice seçilen tanımın denenmiş hilesinden (stratagem, savaş hilesi) geçiyor. Bu bağlamda, iki tip tanım bizi sıkıntıdan kurtarabilir. Bunlardan birisi -din sorununu, insanoğlunun varoluşsal durumunun sorgulanamaz ve ebedi bazı özellikleri içinde eriterek- tarihsel trendler sorununu gündemden çıkarıyor. Öteki ise, tam tersine, bu tanım(lamay)ı o derece kes-

---

kat kesin olarak tanımlanamayan bir şeydir" (s. 21). Bu deneyimin imgelemi "öğretilemez", sadece "hissettirilebilir/çağrıştırılabilir". Dinsel deneyimde ortaya çıkan şeye Otto *mysterium tremendum* adını veriyor: "Bu, ruhun derinliklerinde oluşan ani patlama sonucundaki kasınma ve ıspazmozlar olarak görülür hale gelebilir ya da en derin heyecanlara, kendinden geçmelere, çılgınlıklara ve coşkunluklara yol açabilir. Bunun yabani ve şeytani biçimleri vardır ve tüyler ürpertici bir korkunçluğa ulaşabilir" (s. 27). Yapısal mantık tutarlılığından yoksunluk, bunun uyandırdığı davranışsal mantıktan yoksunlukla paralel seyrediyor. *Mysterium tremendum* aynı zamanda hem "korkutucu" hem de "büyüleyici"dir; bu iki nitelik, rasyonel olarak bir araya getirilmesi imkansız olan şeyleri -bir yanda "korku ve dehşet", öte yanda ise "keskin cazibe"- bir araya getiren "zıtların garip armonisinde ve bunun sonucunda ortaya çıkan ikili esrarengiz bilinç karakterinde" birleşiyor (s. 45). Mircea Eliade'ye (bkz. *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1956)) göre, muammanın (hierophany) doğası (ki her şeyin muammasal değeri olabilir, yani her şey *sacrum*'un "ifade"si olabilir) hakkında söyleyebileceğimiz tek şey, bunun daima bir ayrıma işaret ettiğidir; bu dünyayı "kutsal olan" ve olmayan diye ikiye ayırıyor. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında, bütün tanımlama girişimlerinin aynı zamanda önemli ölçüde bir muamma değeri içerdiği söylenebilir...

kinleştiriyor ki dinsellik tıpkı kişinin bel ölçüsü gibi ölçülebilir bir şey oluyor ve dolayısıyla da kaypak sosyo-kültürel trendler sorununun yerini tamamen kontrol edilebilir bir istatistik eğilim sorunu alıyor.

Nitekim 1993'te Amalfi'de yapılan Avrupa Konferansı kayıtlarında bu her iki hilenin örneklerine de rastlıyoruz. Örneğin Jeffrey C. Alexander'a göre, sünnet etme yoluyla (yani [dinin İngilizcesi olan] "religion"ın sonundaki "n" harfini atarak) "dünyevi ve sağduyusal bir din anlayışından daha temel bir din anlayışına" geçiyoruz. Böylece, (bu sünnetten sonra artık egzotik, gizemli ve dolayısıyla belki de kapağı açılmamış aydınlatma gereçleri içeren "religio"ya, "latin formu"na geri dönen) dinin, bizim "hiç kuşkusuz bir imgelem, yansıtılmış fantazi ve bilinçdışı akıl duyarlığı dünyası olan 'ötemizdeki' bu numenler dünyası ile temasımızı sağlayan etkinliğe verdiğimiz ad" olduğunu daha iyi görebiliriz. Daha ontolojik başka bir anlamda değil, tam da bu anlamda din aşkınlığa izin veriyor." Nitekim, dinin "insanoğluna özgü niteliklerin en ezelisi" olduğu ifadesi bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkıyor. Jeffrey Alexander'ın yorumunda insani niteliklerin en evrenseli dindir; çünkü resimden orgazma ve oradan da sosyoloji yazımına dek insani olan her şey dinsel bir fenomen olarak tanımlanmıştır. Aynı konferansın öbür ucunda ise Bernard Barber ve Alan Segal'ı görüyoruz. Bunlar, tanımlamayı "bir somut etkinlikler ve inançlar kompleksi içindeki dinsel bileşenin ya da yüzün ayrılması için kullanılacak, tamamen analitik bir araç" olarak düşünüyorlar. *Eğer* böyle bir tanım yapılırsa (Barber ve Segal, daha önce saydığımız nedenlerden dolayı, çok da ikna edici olmayan bir biçimde aşikar olmaktan çok uzak olan "aşkın" kavramını kullanarak buna ulaşmak istiyorlar), o zaman insan "kilise, sinagog ve camilerde yapılan şeylerin çoğunun bizim bu analitik tanımımıza göre dinsel olmadığı"na ikna olabilir ve -diyebiliriz ki- yeminli muhasebecinin doğruluk standartlarına yaklaşan bir dinsel şeyler envanteri çıkarabilir.[3]

---

3. Bkz. *Religio: Ruolo del sacro, coesione sociale e nuove forme di solidarieta nella societa contemporanea*, der. Carlo Mongardini ve Marieli Ruini (Roma:

Din ister *aşkın* şeylerle isterse de *nihai* şeylerle "tanımlansın", bu tanımın pratikteki uygulaması da tanımın kendisi kadar üzerinde uzlaşılmaz ve tartışmalı olarak kalıyor. Thomas Luckmann'ın işaret ettiği gibi, "daha sonraki kuşaklar için 'nihai' anlamı olan şeyler, daha önceki nesiller için 'nihai' anlamı olan şeylerle ancak belirli bir uyuşma içinde olabilir".[4] Bu zorluktan kurtulmak için "aşkın" ya da "nihai"nin tanımları kurumsallaşmış din sözcülerinden alınabilir; fakat o zaman da kişi, hem teorik hem de pratik açıdan, şöyle bir totoloji ile karşı karşıya kalır: Kiliseler din içindir ve din kiliselerin yaptıklarıdır. Yahut da insan kurumsal desteklerin yardımı olmadan yürümek isteyerek ilgili fenomenleri kendi yorumuna ya da "aşkın" veya "nihai" hakkındaki popüler sezgilere göre tayin edebilir. Bu durumda ise, hayatın keşfedilmemiş geri kalan kısımlarındaki pek çok insan düşüncesi ve eylemini ya çok önemseyen ya da dışarıda bırakan, ya çok sıkı ya da çok gevşek bir kavram ağı yaratılmış olur.

Ancak burada şunu tekrar etmek istiyorum: postmodern akıl, modern karşıtına göre, dünyayı kesin sınıflara ayırma ve keskin bölümlere dağıtma umudundan (bırakın güdülenmeyi) kesinlikle daha az heyecan duyuyor. Bugün biz, şeylerin kendi tanımlanmış sınırlarının dışına çıkma cüretkârlıklarından ya da hatta şu ya da bu vade ile bu tür sınırlar çizmenin insan kaynaklarına meydan okuduğu önsezisinden kesinlikle daha az korkuyoruz. Aynı zamanda, kişinin bütün bildiklerini söze dökemeyeceği ve anlamanın

---

Bulzoni Editore, 1994), s. 15, 31. Aynı kitaptaki makalesinde Johan Goudsblom, haklı olarak, dinsel fenomenler hakkındaki tartışmalarımızın çoğunun, bilmeyerek de olsa, -tariflerinde, çaresiz kalarak, "emic" [sonradan kazanılmış] ve "etic" [asli] öğeleri harmanlamak suretiyle- teolojinin etkisinde kaldığına işaret ediyor (s. 89). Aynı şeyin, zımni bir öncül olarak da olsa dinsel fenomenleri tanımlama çabalarıyla öne çıkan "rasyonelleştirme ideolojisi" için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bunun sonucunda da, birbirini tamamen dışlayan iki bilişsel evrenin öğelerini içine almaya zorlanan ya da bu yönde kandırılan bu söylem kendisini tam bir "ikilem"de buluyor. "Dinsel bilim" söylemi içinde, teolojiden alınan emic öğeler, son iki yüzyıldır dinsel deneyimi aklın *tamamen ötekisi* olarak yabancılaştırma ve somutlaştırma mücadelesi veren "rasyonalizasyon" söyleminin yerleştirdiği emic öğelerle gergin bir şekilde bir arada bulunuyorlar. Bugünkü "dini tanımlama" çabaları, Aydınlanmanın hurafeye *-a rebours-* karşı yürüttüğü savaşın tüm işaretlerini taşıyor...

4. Thomas Luckmann, *The Invisible Religion* (Londra: Macmillan, 1967), s. 82.

-nasıl devam edileceğini bilmenin- her zaman söze dökülmüş bir karar gerektirmediği keşfi ile birlikte yaşamayı öğreniyoruz. Modern şeffaflık arayışının bizi ortak "ayırıcı özellikler" peşinde koşturduğu "aile benzerlikleri"nin tespiti zorunluluğundan öyle çok da şaşkına dönmüş değiliz. Bundan dolayı da şunu düşünüyorum: "Din sosyolojisi"nin geleneksel kaygılarının tersine, din ve dinsellik fenomenlerini anlamak isterken bizim ilgilendiğimiz sorunların başında gelen şey "bunların keskin hatlarla tanımlanması" gereksinimi değil, "en son halleriyle toplumsal mekanizmaların nasıl işleyebildiğinin" anlaşılması, "ne tür varsayımlar ve ne türden bildik, sorgulanmamış ve mülahaza edilmemiş düşünce kipleri üzerinde kabuller geliştireceğimize işaret etme" gereksinimidir (Foucault).[5] Bu belki de diğer tüm alanlardan daha fazla din alanı için böyledir; çünkü sonuçta dinsellik, bizim, insanların, yapabildiğimiz ve kavrayabildiğimiz şeylerin sınırlarını sezmekten başka bir şey değildir.

Tanrı, ya da öz-yeterliliğin yetersizliği

Leszek Kolakowski, insanın varoluşsal durumunun dinselliğe gebe oluşu konusundaki klasik ve bana göre aşılmamış analizinde, dinin "Tanrı, cennet ve cehennem hakkındaki bir önermeler toplamı" olmadığını söylüyor;

> Din aslında insan yetersizliğinin farkındalıktır ve zayıflığın kabulü ile yaşanır...
>
> Dinsel ibadetin değişmeyen mesajı şudur: "sınırsız ile sınırlı arasındaki mesafe daima sınırsızdır...".
>
> [D]ünyayı ve buradaki konumumuzu anlama/tanıma konusunda birbiriyle hiç uyuşmayan iki yolla karşı karşıyayız ve bunların hiçbiri diğerinden daha "rasyonel" olmakla övünemez... Bütün seçimler, bir kere yapıldıktan sonra, döngüsel bir mantık içerisinde hiç çürütülemez bir biçimde kendisini destekleyen yargı ölçütlerini dayatır: Eğer Tanrı yoksa bizim düşünmemize yol gösterecek tek şey olarak ampirik

5. Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-84,* der. Lawrence D. Kritzman (Londra: Routledge, 1988), s. 50, 154.

> ölçütler kalıyor ve ampirik ölçütler [de zaten] bizi Tanrı'ya götürmüyor. Yok eğer Tanrı varsa, o zaman olayların akışındaki O'nun [Tanrı'nın] elini nasıl algılayacağımız konusunda bize ipuçlarını kendisi veriyor ve bu ipuçlarının yardımıyla da biz meydana gelen her şeydeki ilahi anlamı görüyoruz.[6]

İnsanların sadece kendi akıl ve kasları ile (kendilerine verilen bu akıl ve kasları kullanarak icat ettikleri makine/araçlarla ne kadar desteklenseler de) yapamayacakları ve anlayamayacakları şeylerin olduğu kuşkusu henüz bilinç düzeyinden çıkarılmış değil; fakat yine de bu, bilinç düzeyine öyle çok fazla çıkamıyor. Biz (ve bu "biz", bütün zamanlarını varlığın "nihai" ve çözülemeyen sorunlarıyla uğraşarak geçiren filozofları da içine alıyor) çoğu zaman Anthony Giddens'ın *ontolojik güvenlik* dediği durumda yaşıyoruz; yani, "gündelik yaşamın (görünüşte) küçük rutinlerinin öngörülebilirliği" tarafından desteklenen "bir kişilerin ve şeylerin güvenilirliği bilinci".[7] Ontolojik güvenliğin karşıtı *varoluşsal en-*

6. Leszek Kolakowski, *Religion: If there is no God... On God, the Devil, Sin and other Worries of the so-called Philosophy of Religion* (Londra: Fontana, 1982), s. 194, 199, 202. Bunlar, elbette ki, *dinin* "ortak" ve ayırıcı vasıflarını tanımlayan, ancak çok sayıdaki dinsel *kurumların* ortak ve ayırıcı özelliklerini tanımlama zorunluluğu taşımayan önermelerdir. Bu ikincileri daha iyi tarif etmek için bunların kurucu/asıl inançlarına ya da araçsal sloganlarına değil de bunların işlevlerine gönderme yapılmalıdır; ve işlevler, inananın hakiki ya da çıkarsanmış karmaşa, kuşku ya da korkularına karşı gösterilen temelde entelektüel "açıklama" ya da "anlamlandırma" tepkisinden daha değişkendir. Nitekim, örneğin, kiliseler ve tarikatlar, siyasal ve ekonomik olarak bastırılan azınlıklar için bütünleştirici/iddiacı/güçlendirici/siyasal işlevler icra edebilir. Yine papazlıklar, kilise bölgeleri ve dinsel cemaatler, toplulukları sıkıca birbirlerine bağlama ve bunların sürekli olarak kendi kendilerini yeniden üretmelerini sağlamada oynadıkları önemli sosyalleştirici rolleriyle biliniyor.
7. Anthony Giddens, *The Consequence of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990), s. 82. Giddens'ın işaret ettiği gibi "filozoflar varlığın doğası hakkında sorular soruyorlar; fakat bunların kendi olağan hareketlerinde ontolojik olarak güvensiz olmadıklarını söyleyebiliriz" (s. 93). Gerçekten de, her ne kadar "Neden bu dünyadan başka hiçbir şey yok?" gibi sorularla bunalsa ve "Hiçbir zemin, hiçbir nihai sebep bulunamaması" (*The World as Will and Representation* (New York: Dover, 1966), s. 637) gerçeği kendisine ıstırap verse de, Arthur Schopenhauer muntazam ve güvenli bir *bürgerliche* [avam, ç.n.] hayatı yaşadı ve bu yaşamının eğlenceli ritmi 1848 devrimi olayları tarafından bir anda altüst edildiğinde gerçekten dehşete düştü. Schopenhauer, günlük hedeflerinin rutin bir biçimde kovalanması için herhangi nihai bir sebebi olmayan "temelsiz" bir dünyanın restore edilmesi görevine çağırmaktan öteye gitti (ve, örneğin,

dişedir. Bu, günlük rutinin kendi varlığını sürdürme yetisinin kendi ulaşılamayan zaman sınırlarının olduğu ortaya çıktığı nadir vakitlerde, [işlerin gidişatına] güvenen ya da sadece [bu konuda] kaygılanmayan kişilerde görülüyor. Bana göre, günlük rutinin başarılarının tartışmasız en önemlisi tam da hayat-ödevlerini insanın öz-yeterliliğinin boyutuna göre kesmektir. Rutin, bozulmadan devam ettiği sürece evrenin gerekçeleri ve amaçları üzerinde düşünmeye pek az fırsat sunuyor; [bu durumda] insanların öz-yeterliliğinin sınırları görünmez olabiliyor.

Bizler dünyanın dört bir köşesinde, ne zaman sıkıştırılacak olsalar hemen kendilerinin hayatın amacına dair "temel sorular"a cevap bulmak ve iyi bir cevabın yokluğundan doğan korkularını yatıştırmak için çırpınan insanlara hizmet ettiklerini söyleyen kiliselere inanıyoruz. Halbuki bu düşünülmesi gereken bir şey; günlük rutin içinde bu türden eskatolojik araştırmayı besleyen çok az şey var. Hayvanların yemi verilmeli, ürünler hasat edilmeli, vergiler toplanmalı, akşam yemeği pişirilmeli, çatılar onarılmalı; ya da dava hazırlanmalı, mektuplar postaya verilmeli, başvurular doldurulmalı, randevulara gidilmeli, videolar tamir edilmeli, biletler alınmalı... Nihayet insan ebedi hayat üzerine düşünmeye vakit bulamadan yatma vakti geliyor ve ardından ertesi gün de aynı şekilde yapılacak ya da yapılmayacak şeylerle ağzına kadar doluyor. İnsan düşünüyor; bu durum, tıpkı öteki mal ve hizmet üreticileri gibi, pekala kiliselerin de öncelikle kendi tüketicilerini üretmekle karşı karşıya kaldıkları bir durum olabilir: [belki de] bunlar, kendi hizmetlerince karşılanacak ve dolayısıyla da kendi işlerini vazgeçilmez kılacak ihtiyaçları, yaratmak zorunda değilseler bile, en azından arttırmak ve keskinleştirmek zorundalar.

Teknikleri Hıristiyanlık tarafından geliştirilen ve mükemmelleştirilen pastoral güç/iktidar hakkında Michel Foucault şunları yazıyordu:

---

hükümet askerlerini ayaklanmacıların açıkça görüldüğü ve dolayısıyla da kolaylıkla vurulabildiği evine davet etti (bkz. *Gesammelte Briefe*, der. A. Hübscher (Bonn, 1978)). Devrimin tamamen bastırılmasının ardından ise eskatolojiye ve ontolojik güvensizliğe geri döndü.

> [H]ıristiyanlık'taki bütün bu sınav, günah çıkarma ve itaat tekniklerinin bir amacı var: bireylere bu dünyada kendi "çile"lerini ("mortification") çekmelerini sağlamak. Tabii ki çile ölüm değildir fakat kişinin dünyadan ve kendisinden el çekmesi demektir: yani, bir tür her gün ölmek. Başka bir dünyada hayat vaat eden bir ölüm.[8]

Herhalde "başka bir dünyada vaat edilen hayat"ın "para bedelli" fiyatının ve çobanın "sürüsünün selametini temin"[9] rolünün kabul edilebilmesi, saygıyla karşılanması ve güç-yaratma kapasitesiyle donatılması, sadece kişiye böyle bir çile görevi yüklendiği zaman ve "her gün ölmek" iyi bir şey olarak kabul edildiği zaman gerçekleşebiliyor. İnsanlar öncelikle kişisel kurtuluşları ile ilgilenmeli, ölüm sonrasındaki mükafatı arzulamalı ve ölüm sonrası cezadan çekinmeli, çobana ihtiyaç duymalı; ona, artık gelecek hayat için sürekli provanın getirdiği katma değerle donatılan *bu* hayatta ihtiyaç duymalıdır. Eğer durum bu ise o zaman "din", bireyin *Lebenswelt*'inden *doğan* ya da ta başından bunun içinde olan bir şey değil, bunun içine [sonradan] *yerleştirilmesi* gereken bir şey olmalıydı. Sonsuzluk kaygısı "doğal olarak" ortaya çıkmıyor (tıpkı bilginin nihai temelleri hakkındaki felsefi kaygının, Husserl'in özenle gösterdiği gibi, her gün ve hiçbir kesintiye uğramadan ve şeyleri "hiç düşünmeden" kabul ederek "safça içine düştüğümüz doğal tutum"dan[10] doğmadığı gibi). Bu kaygının, insanların doğrudan doğruya bildikleri bu tek hayatta icra edilecek görevleri ve toplanacak sonuçları hedefleyen günlük kaygıların üstüne çıkması için büyük çaba gerekiyor.

Her ne kadar din filozofları bizi buna inandırmayı neredeyse başarsalar da, ebedi hayat umudu, cennet düşü ve cehennem korkusu kendiliğinden üreyen şeyler değildir. Kolakowski'nin dediği gibi, bizi dinsel bir mesaja teşne kılan bu eziyet verici yetersizlik terörü, yalnızca günlük yaşamın ödevleriyle başa çıkmak için ge-

---

8. *Politics, Philosophy, Culture*, s. 70.
9. *Politics, Philosophy, Culture*, s. 70, 62.
10. Bkz. Edmund Husserl, *The Paris Lectures* (Lahey: Martinus Nijhoff, 1967), s. 14; Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology* (Lahey: Martinus Nijhoff, 1968), s. 13.

liştirilen araçların *ötesine* geçen ve dolayısıyla da insani yetersizliği *yaratan* görevler düzeneğinden sonra ortaya çıkabilir. Kiliseler, şimdi artık kurtuluş/selamet sorunu olarak anılan "nihai" hakkındaki kaygıyı bir tarafa atmak şöyle dursun, bu kaygının insan aklı ve vicdanının her bir zerresine işlemesi ve bütün yaşam etkinliklerinin üstüne çıkması için çalışıyordu.

Modernlik, ya da Tanrısız da yapabilmek

Dinsel güdünün evrensel insan cinsinde, bu türe has "dünyada var olma" biçiminde "doğuştan" ve "doğal" varlığı düşüncesinin kanıtlandığını düşünmüyorum. Bu yalnızca hiç durmadan kendini kabul ettirmeye çalışan bir düşüncedir; bunun için ise ya açıkça dinselliğin açıklaması olarak dinsel bir öz-meşrulaştırma yolu kabul edilmiş ya da eskatologyaya karşı olan bu yeni (ya da daha doğrusu yenice keşfedilmiş) ilgi azlığı, "sekülarizasyon"un (yani, ta başından beri bir "norm"dan "kopuş" süreci olarak tanımlanan bir sürecin) sonucu olarak tanımlanmıştır. Hepsinden de öte bu [doğal varlık], gayretle modern ve postmodern ilgileri "özlerinde" ya da "son tahlilde" dinsel olarak yeniden tanımlamanın yollarını arayan filozoflar ve sosyologların "bir yerlerde bir şekilde dinsellik olmalı" tutumunca "makul kılınmıştır".[11]

11. Bu yönde o kadar fazla görüş ifade ediliyor ki, insan çoğu zaman bu görüşün fazlasıyla tekrarlanmasını bir öz-kanıt işareti olarak görme yanılgısına düşüyor. Bunların tümü benzer bir kalıba göre şekilleniyor: Doğru, din tanınamayacak kadar kendini değiştirdi ve insanlar hayatlarını, yaptıkları şeylere dinsel anlamlar vermeden yaşıyorlar; fakat bunun tek sebebi, bu insanların kendi güdülerini bizlerin, yani sosyal bilimcilerin yaptığı gibi sonuna dek izlememeleridir... Nitekim Jeffrey C. Alexander'ın yazısında şöyle deniyor: "Kutsallık ve aşkın olanı yaşama talebi hâlâ hayatın temel yüzleridir... Kastedilen şeyler bugün artık cennette değil fakat işaretler ve anlamlandırma süreci hala dinseldir: Bunların amacı [kimlerin amacı? - Z. B.], bir aktör, grup ya da toplumun, dünyanın, mitsel ve varoluşsal muhayyilede [kimin muhayyilesinde? - Z. B.], nihai olarak ortaya çıktığı arı ve arı olmayan güçlerle temasını sağlamaktır" (*Religio*, s. 19). Thomas Luckmann ise, bugün gündelik yaşamın akışına hizmet eden neredeyse bütün kurumların "işlediği" şeylerin "dinsel temalar" olduğunu söylüyor: "Gazetelerdeki nasihat yazıları, pozitif düşünce üzerine yazılan kitapçıklardan *Playboy* dergisine kadar olan 'esin' edebiyatı, popüler psikolojinin *Reader's Digest* versiyonları, popüler şarkıların lirikleri, vb.; gerçekten de bütün

İnsanın dünyadaki varlığının bütün stratejilerinin nihai anlamda dinsel olması gerektiğini (yani, insani güçlerin yetersizliği ve zayıflığının kesinliği sezgisine dayanması gerektiğini) düşünmüyorum. Bunun eskiden de böyle olmadığına inanıyorum. En dikkate değer olan şey ise, yeryüzündeki insan hayatının modern formülünün keskin bir alternatif strateji bağlamında eklemlenegeldiğidir: İster bir plan dahilinde isterse de yanlışlıkla olsun, insani olan şeylerle ilgilenenler sadece insanlardır ve dolayısıyla da *insanlar için önemli olan şeyler yalnızca insanların ilgilenebileceği şeylerdir*. Böyle bir öncül, üzüntü ve umutsuzluk verici bir şey olarak ya da tam tersine bir neşe ve optimizm kaynağı olarak algılanabilir. Sonuçta bu iki algılamanın kesin olduğu tek durum, felsefi düşünceye adanan hayatlardır; sıradan hayatlarda ise bunlar yalnızca seyrek olan "felsefi anlar"da ortaya çıkıyor.

Gündelik yaşamın organizasyonu büyük ölçüde felsefi üzüntü ve neşeden bağımsızdır. Bu örgütlenme, insanların insanlar olarak makul (ve etkin!) bir biçimde ilgilenebileceği, şeylerin nihai sınırları hakkındaki kaygıları çok az kapsayan (eğer tabii kapsıyorsa) kaygılar etrafında dönüyor. Zaten modern devrim tam da bu ikinci tip kaygıların reddinden, ya da bunları hayatın gündeminden tamamen çıkarmaktan ya da hayatın gündemini, bu türden kaygılara hiç yer bırakmayacak şekilde tanımlamaktan oluşuyordu. Yani modern devrim, kulakları kurtuluş ve halas vaazlarına tıkamaktan ve gözleri de ölüm sonrası saadet ya da felaket manzaralarına kapamaktan oluşuyordu. Modernliğin başlangıcından bu yana insan hayatını dolduran kaygılar *sorunlarla* ilintiliydi ve "sorunlar", tanımı gereği, hakiki ya da varsayılan insan becerilerinin boyunun kaldırabileceği, "kişinin bir şeyler yapabileceği" ya da "insanın ne yapılmasını kestirebileceği ve kestirmesi gerektiği" ödevlerdir. İşte Marx'ın "hiçbir tarihsel dönem kendisine başaramayacağı görevler çıkarmaz" önermesini yaparken bir "tarih yasası"na dönüştürdüğü şey bu modern stratejinin ta kendisiydi. Bu önermenin tüm zamanlar için doğru olup olmadığı tartışılabilir.

bunlar 'nihai' anlam modellerinin öğelerini eklemliyorlar" (*The Invisible Religion*, s. 104).

Ancak bu, modern dönem için kesinlikle geçerli bir önermedir.

John Carroll, kendisinin "hümanizm" dediği modern devrimin kültürel sonuçlarını incelediği yakın tarihli bir çalışmasında, bu alternatif hayat stratejisinin keskin bir tanımını yapıyordu:

> Bunun hedefi, yeryüzünde insani bir düzen kurmaktı; aşkın ya da doğaüstü hiçbir desteğin olmadığı, özgürlük ve mutluluğun egemen olduğu, tamamıyla insani bir düzen... İnsanı merkeze koymak, onun, her şeyin etrafında dönen bir Arşimed noktası olmasını istemekti...
> Hümanist temellerin üzerine atılacağı aksiyomu, herkes gibi Pico della Mirandola da 1486 yılında şöyle dile getiriyordu: "Ne olmak istersek olabiliriz"... Nitekim hümanist babalar temel aksiyomlarını şöyle belirliyorlardı: eğer iradesi yeterince güçlüyse insanın gücü her şeye yeter. İnsan kendisini yaratabilir. Cesur, onurlu, adil, zengin, nüfuzlu olmayı seçebilir ya da seçmeyebilir.[12]

Carroll'ın hümanist özlem hakkındaki yerinde tanımlamasını biraz daha açmak istiyorum. Hümanistlerin yaratmayı düşündüğü, insan ölçülerine göre tasarlanan ve kılavuzu sadece insan gereksinimleri olan bu dünyada her şey insan iradesine tabi tutulmayacak; fakat bu irade, tamamen, insani araçlar tarafından yönetilebilecek, denetlenebilecek ve geliştirilebilecek şeylere doğru yönlendirilecekti. Hümanist amentünün, tanrıların sırlarını çaldığını düşünen Arşimed'den esinlendiğini söyleyen Carroll'ın tersine, bu amentünün yaptığı şey, Protagoras'ın "insan her şeyin ölçütüdür" düşüncesini pratik bir hedef bildirgesine dönüştürmekti. Nitekim insanların olabileceği şeyleri gösteren Carroll'ın listesinde, dinsel vaatler için hayati olan bir "şey" -ebedi yaşam- bulunmuyor. [Çünkü] hümanizm, insanın olmak istediğini olabilmesi ile değil de, (insani potansiyelin, sonsuz olmasa da, zenginliği göz önüne alındığında) gerçekten olabileceği şey olmak istemesiyle ilgiliydi: yani, sadece,

---

12. John Carroll, *Humanism: The Wreck of Western Culture* (Londra: Fontana, 1993), s. 2-3. Carroll hümanist ayaklanmayı, bugün sonuna gelen, görece kısa ve zamansal anlamda kesinlikle sınırlı bir çağın başlangıcı olarak görüyor. Ayrıca bunun sonuçlarının Batı uygarlığının niteliği için tamamen felaket olduğunu söylüyor. Carroll'ın hümanist strateji hakkındaki parlak teşhisinin, büyük ölçüde tartışmalı olan her iki kanaatten de ayrı tutulması gerektiğini düşünüyorum.

gerçekleştirmek için kişinin somut ve pratik bir şeyler yapabileceği şeyleri istemekle. Ölüm sonrası ise tabii ki bu sınıfa girmiyordu. İnsanların öz-yeterliliği düşüncesi, kurumsallaşmış dinin etkisini baltalıyordu; sadece ebedi hayata bir alternatif sunarak değil aynı zamanda da insanların dikkatini bundan çevirerek ve bunun yerine insanların icra edebileceği ve "yaşayan/duyumsayan varlıklar" (tabii burada, bu hayatta) oldukları sürece tecrübe edebilecekleri sonuçları olan görevlere dikkat çekerek.

Hümanist yazarların kutlayıcı hali modernliğin sebebi değildi. Yalnızca eski düzenin çöküşü ve yeni bir düzenin -yerini alacağı düzenden, ta başından beri bulunan ve korunan değil de, *inşa edilmesi* ve *tasarlanması* gereken bir şey olarak anlaşılmasıyla ayrılan yeni bir düzenin- doğuşu hakkındaki felsefi bir tevildi. Şeyler için herhangi *verili* bir düzen olmadığı zaman, dünyada, yalnızca insanların yerleştirebileceği kadar (daha fazla değil) anlam ve düzen olacağı ve en tepedeki düzen işinin en altta da icra edilmesi gerektiği -her bir bireyin kendi yaşamını şekillendirmesi ve yönlendirmesi gerektiği, yoksa yaşamlarının şekilsiz ve hedefsiz kalacağı- aşikardı. Modern yaşam stratejisi, akıllı ya da aptalca bir tercih meselesi değil, daha önce görülmeyen, tamamen yeni yaşam koşullarına rasyonel bir uyum meselesiydi.

Bu rasyonel uyum sürecinde dinin kullanılacağı çok az yer vardı. Alain Touraine'in işaret ettiği gibi, din üç biçimde "kullanılır".[13] Birincisi, din, doğal ya da doğaüstü olarak yorumlanan bir hayat ritmine bağımlı olma ve buna rutin tabi oluş doğrultusunda hizmet verebilir; fakat bu iki durumda da değişmez ve zarar verilemez bir şey olarak yaşanır. Ancak böyle bir ritim açık bir biçimde yıkılmıştı ve bu çöküşü "modernlik" sözcüğü temsil ediyordu; artık, ezelden ve fevkalade biçimde yaratılan bir dünya mesajı ile dinin hizmet edebileceği pek bir şey kalmamıştı. İkincisi, bir kiliseye ya da bir tarikata mensup olmak, toplumsal bölümlerin duvarlarının sağlamlığı ve sızdırmazlığının muhafazasında önemli bir

13. Bkz. Alain Touraine, *The Post-Industrial Society: Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society*, çev. Leonard F. X. Mayhew (Londra: Wildwood House, 1974), s. 213-4.

rol oynayabiliyor ve dolayısıyla da mobilitenin düşük, katmanlaştırıcı faktörlerin ise daimi olduğu bir toplumsal yapıya çok iyi hizmet ediyordu. Ancak, burada da, böyle katı bir *yapı*, gün geçtikçe, çok daha güçlü ve esnek, yaygın ve merkezsiz *yapılaşma* süreçleri içinde eriyor ve yine din, "ilahi varlık zinciri" mesajı ile, bu yeni durumu ve yeni meydan okumaları anlamlandırmada kullanılamaz duruma düşüyordu. Burada sayılan gerekçelerden dolayı, Touraine'in, "dinsel hayatın ilk iki yüzünün öneminin" büyük ölçüde azaldığı görüşü kabul edilebilir. Ancak Touraine'e karşı şöyle bir önerme yapılabilir: Söz konusu azalma, "gayr-ı Hıristiyanlaşma"nın sonucu değil, sonuçlarından biri bizzat bu "gayr-ı Hıristiyanlaşma" olan, yaşam koşullarında ve mümkün olan yaşam stratejilerindeki derin dönüşümlerin sonucuydu.

Dinin üçüncü kullanımını Touraine "insan kaderinin, varoluşunun ve ölümünün kavranması" olarak tanımlıyor. Touraine dinin bu üçüncü işlevinde süregiden bir "izolasyon"un yaşandığını belirtiyor: "Tıpkı dans ve resim gibi, [bugün] din de boş vakit etkinliğine, kişisel ve mahrem, kasti ve serbest bir etkinliğe dönüşüyor." Bu önerme bir şartla kabul edilebilir: Boş vakit eğlencesine indirilen şey bizzat "varoluş ve ölüm"e olan ilginin kendisidir ve günlük ve ciddi hayat etkinliklerinin örgütlenmesi üzerinde bunun sadece marjinal bir etkisi vardır. Mevcut "kilise ve tarikatlar"ın ve özellikle de mürit sayılarını en fazla arttıranların da benzer biçimde boş vakit metaları olarak marjinalleştirilebilir olup olmadığı tartışmalıdır. Burada önemli olan nokta şudur: Böyle bir marjinalleşmeye karşı direnmeleri için, tam da bunu yapabilen kilise ve tarikatların, varoluş ve ölümün gizemleri doğrultusunda takıntı yaratmaktan başka işlevleri de üstlenmeleri gerekiyor.

Anti-eskatolojik devrim

Modernliğin arı ve mükemmel biçim saplantısını en uç mantığına götürerek kendi kendisini yıkımın eşiğine getiren ve dolayısıyla da postmodern estetik ılımlılık ve biçimsel hoşgörünün yolunu açan geç-modern modernist sanatta olduğu gibi, daha önce geç-modern

öncesi "dindar yaşam sanatı" da benzer bir şey yapmış ve kilise esinli ölüm ve ölüm-sonrası kurtuluş/halas saplantısını, yaşamın devamlılığının neredeyse imkansızlaştığı radikal bir uca götürmüş, dolayısıyla da ölümün psikolojik olarak bir şekilde "nötrleş(ti-ril)mesi"ni zorunlu kılmıştı. Jean Delumeau, geç-ortaçağ ve erken-modern dönemin günah ve korku kültürü üzerine yaptığı kapsamlı çalışmasında, [bu dönemde] ölüm sonrası hayata delicesine kendini kaptırma ve bundan büyülenme olduğunu, kurtuluş-merkezli dindarlık taleplerinin, artık normal yaşam kovalamacası içindeki insanların ulaşamayacağı noktalara çıkarıldığını söylüyordu. Papazlar, vaizler ve öteki "dinsel yaşam sanatçıları", yalnızca popüler "günahkar" eğilimlerle değil aynı zamanda normal yaşamın sürdürülmesiyle çatışan dindarlık standartları tanımlıyorlar ve dolayısıyla da "ebedi yaşam" umutlarını, birkaç azizin dışında hiç kimsenin ulaşamayacağı noktalara çekiyorlardı. Bu şekilde halas endişesi, hızlı bir biçimde, normal yaşamın dışına çıkarak kendilerini uhrevi çileciliğe verebilen ve vermek isteyen seçilmiş bir azınlığın göze alabileceği bir lüks haline gelmiş ve tabii yaşam işlerini olağan biçimde yürütmek isteyen ya da buna mecbur olan sıradan insanlar için ise imkan haricine çıkmıştı.

> Ölümle ilgili şeyler (macabre), kendilerini tamamen öbür dünyaya veren ve bu dünyadaki yanılsamalarımızın şeytansı karakteri konusunda kendi kendilerini -ve öteki insanları- ikna etmeye çalışan papazların çileci tefekkürlerinden ortaya çıkıyor. Bu kilise söylemi daha sonra vaazlar ve ikonografi vasıtasıyla, korkunun müjdelenmesi ile manastırların dışına yayılıyor... Böylece, *contemptus mundi*'nin peşinden gelen bu ölüm vurgusu, öteki dünyadaki kurtuluşu hedefleyen dev bir suç-ceza girişimi mantığının sonucuydu.

Peygamberlerine ve sadık pratisyenlerine göre kurtuluşun gerektirdiği şey, kişinin kendisini kurban ettiği, bedenini çileye tabi tuttuğu ve dünyevi hazlardan el çektiği bir yaşam sürmesiydi. "Şan-şeref, servet, güzellik ve şehevi arzular gibi dünyevi şeylere tövbe etme ve bunlardan kaçınma" vazediliyordu. Böyle bir talebin kulak ardı edilmesinin, vaizlerin niyetleriyle asla uyuşmayan so-

nuçları vardı. Bu sonuçlardan biri, "kasten yaratılan işkence, infaz ve katliam sahneleri ile zirvesine ulaşan" marazi bir "acı ve ölüm manzaraları" zevkiydi. "Ahlâki ve dinsel derslerden uzaklaşmakla her geçen gün biraz daha sadist hazlara doğru kayılıyordu." Denebilir ki, ölümsellik (*macabre*) sanat için yapılan bir sanat haline geldi. Öte yandan ise, ve daha da önemlisi, *memento mori*, açıkça *memento vivere*'ye dönüşme eğilimi gösteriyordu... "Değil mi ki hayat çok kısa, alabildiğine keyfini çıkaralım. Cesedimiz çok iğrenç olmayacak mı; o halde sağlıklıyken mümkün olan bütün hazları almak için acele edelim."[14] Uyulması işkence verici zorluktaki kurallarla ruhsal kurtuluş kazanmak, çoğu insan için her geçen gün biraz daha umutsuzlaştıkça bu daha da böyle oluyordu.

Ölüm korkusunun sonuna dek körüklenmesi ve ebedi hayat rüyasının kışkırtılmasının ters etki yarattığı söylenebilir. Bunun sonucunda, dinsel amaçlarla neredeyse hiç ilgisi olmayan ve dolayısıyla da kilisenin gücü doğrultusunda kullanılamayacak tamamen farklı özlemler ortaya çıktı. Daha da önemlisi, böylece gündelik yaşamın ve bunun koşullarının yeniden üretilmesinin önkoşulları sarsıldı. Eğer ölümün bu tarafındaki hayat devam edecek idiyse, o zaman "şan-şeref, servet, güzellik ve şehevi arzular"la ilgili kaygıların, bunların terk edilmesini öngören ölüm sonrası hayat kaygılarının üstüne çıkması gerekiyordu; ve zaten çıktılar da. Modernlik, Hıristiyanlığın uzun süren egemenliğinde yapılan şeyleri bozdu: öteki dünya saplantısını bir tarafa attı, dikkatleri "buradaki ve şimdiki" hayata çevirdi, yaşamsal etkinlikleri dünyevi hedef ve değerleri olan farklı anlatılar etrafında yeniden konuşlandırdı ve hepsinden önemlisi de ölüm korkusunu söndürmeye çalıştı. Böylece ölümlülüğün farkında olmanın doğurduğu etkiler azaltıldı; fakat -daha da önemlisi- bu dinsel anlamından koparıldı.

Bu, modern zamanlarda, birbirleriyle mutlaka tutarlı olmayan ancak yakından ilintili ve sonuç itibariyle de birbirlerini tamamlayan şu üç stratejinin uygulanmasıyla gerçekleştirildi.

---

14. Jean Delumeau, *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th Centuries* (New York: St Martin's Press, 1990), s. 112-13.

1. Modern hayattaki her şey gibi ölüm de bir işbölümüne tabi tutuldu ve bir "uzmanlık" alanı oldu. [Ölüm uzmanı] profesyoneller dışındaki insanlar için ölüm, biraz pornografiye benzeyen (Geoffrey Gorer'in gözlemlediği gibi), biraz utanç verici bir iş, kamu içinde ve hele de "çocukların önünde" konuşulmayacak bir olay oldu. Ölüler ve özellikle de ölmek, günlük yaşamın sınırları dışına çıkarıldı, kamuya açık olmayan ayrı yerlere atfedildi ve "profesyoneller"in eline emanet edildi. Ayrıntılı ve gösterişli cenaze törenlerinin yerini, cesetlerin uzmanlar denetiminde gömüldüğü ya da yakıldığı kısa ve tamamen özel bir olay aldı.

2. Diğer tüm "bütünler" gibi total ve zapt edilemez ölüm olayı da, beka karşısındaki sonsuz sayıda daha küçük tehditlere bölündü. Böyle dev bir olay karşısında insanın yapabileceği pek bir şey yoktu ve kişinin, hakkında hiçbir şey yapamadığı şeylerle ilgilenmesi tamamen aptallık olacaktı. Halbuki küçük tehditlerle mücadele edilebilir, bunlar bir tarafa atılabilir, hatta mağlup edilebilirdi. Bunlarla mücadele etmek, o denli zaman ve enerji isteyen bir faaliyetti ki bütün bunların nihai anlamda boşa gideceğini düşünmeye ne zaman ne de enerji kalıyordu. Artık ölüm insanlar için, siyah bir elbise içinde gelen, kapıyı sadece bir kere çalan ve içeriye girmesi engellenemeyen bir iskelet değildi. Modernliğin, bu uğursuz Ölüm figürünün yerine başka bir simge üretmemiş olması anlamlıdır; artık ölümün kendisi öyle eskisi gibi bir bütün olmadığı için "bütün" bir alternatif sembole gerek yoktu. Artık ölüm, gündelik hayatın küçük fakat sayısız tuzak ve pususu halinde çözülüyordu. Artık ölüm kapıyı yağlı fast-foodlarla, zehirli yumurtalarla, bol kolesterollü yiyeceklerle, prezervatifsiz seksle, sigarayla, astım yapan bakterilerle, "gördüğünüz pislik ve görmediğiniz mikroplarla", kurşunlu benzinle ve kurşunsuz ve dolayısıyla da temizlenmemiş dumanla, floridli musluk suyu ve floridsiz suyla, çok fazla ve çok az egzersizle, fazla yemek ve fazla diyetle, çok fazla ozonla ve ozon tabakasındaki delikle çalıyordu. Fakat artık insan, ölüm kapıyı çaldığında kapıyı nasıl kapatacağını biliyor ve eski ve paslanmış kilit ve sürgülerin yerine her an "yeni ve geliştirilmiş olanları"nı koyabiliyor.

3. Yakınların ve sevgililerin ölümü tamamen özel ve yarımahrem bir olay olurken genel anlamdaki insan ölümü, korku ya da herhangi başka bir derin duygu yaratamayacak kadar bildik ve olağan bir gündelik olaya -yalnızca, modern sinema seyircisinin ve video izleyicisinin *Lebenswelt*'inde birleşen öteki hayaletler arasında bir hayalete- dönüşüyor. Tıpkı bütün öteki hayaletler gibi, "TV'de görüldüğü haliyle" ölüm de, *sanal gerçeklikte* oynanan bir dramadır; Star Trek kahramanlarından, silahlı kovboylardan ya da Rambolar ve Terminatörlerden ne daha az ne de daha fazla somut ve "yakın"dır. Ölüm oyunu da tıpkı öteki oyunlara benziyor; belki tehlikeli fakat aynı zamanda da eğlenceli, eğlenceli çünkü tehlikeli. Önemli ölçüde bir büyüleyiciliğe sahip bir şey; tıpkı geç-ortaçağdaki *danse macabre* gibi bu da sanat için yapılan bir sanata dönüşme eğilimi taşıyor. Ve de, tıpkı bir sürü çıplak ceset görüntüsü, aslında çıplaklıktan kolayca uyanan cinsel arzuyu uyandırmadığı gibi, "sinekler gibi" sürüler halinde ölen insanlar da ölümün görüntüsünden doğan korkuyu kaldırıyor. Aldous Huxley'in "ölüm koşullaması" vizyonu (çocukları bir yandan favori tatlılarıyla beslerken, bir yandan da onlara ölüm döşeklerindeki insanları göstermek), kendisinin tahayyül ettiğinden daha etkileyici bir biçimde, düşündüğünden çok farklı olmayan sonuçlarla uygulanmaya başlandı.

Ölümün olgusallığına, onun evcilleştirilmesi-fakat-yabancılaştırılmasıyla ya da ölümün kaçınılmazlığı meselesinin, hıfzıssıhha tekniklerinin etkinliğiyle ilintili pratik sorunların çokluğu içinde eritilmesiyle cevap verme şeklindeki modern tepkinin genel sonucu, (Heidegger'in retrospektif -ya da acaba ölüm-sonrası mı?- akılla ifade ettiği gibi) ölmek için yaşanan hayat kavramının önemli ölçüde zayıflaması oldu. Bir zamanlar din tarafından bütün olağan olaylara anlam veren olağanüstü bir olay olarak konuşlandırılan ölümün kendisi artık olağan bir olay oluyor (her ne kadar, kabul etmek gerekir ki, bir dizi olağan olayın sonuncusu, bir vaka zincirinin son halkası olsa da). Ölüm artık başka bir varoluşun, daha uzun bir yaşamın ve daha derin bir anlamın başlangıcı olan çok önemli bir olay değil, sadece "bir hikayenin sonu"dur; ve hi-

kayeler, yalnızca sürpriz ve macera olanakları içerdiği ve bunu dışa vurduğu sürece ilginçtir. Hikaye bittikten sonra hiçbir şey olmaz; ve kendilerini bu *hiçbir şeyden* sorumlu tutan kişilerin, yani dinsel uzmanların, kendilerini tamamen hikayeyi yaşamaya kaptırmış olan insanlara sunacakları pek bir şey yoktur...

Ve modern insanların yaşadığı hikayeler de, gerçekten, tamamen onları saran hikayeler.

Belirsizlik, ontolojik olmayan

Bir genelleme yaparak modern-öncesi insanların yaşamlarında çok az belirsizlik olduğunu söyleyebiliriz. Bireysel yaşamın ufukları içinde neredeyse hiç değişmeyen bir dünyada, doğumlarından itibaren çok açık bir biçimde çizilmiş hayat yollarında yürüyen bu dünyanın sakinleri bütün yaşamları boyunca çok az sürpriz beklentisiyle yaşıyorlardı. Bunların gözlerine bir belirsizliğin iliştiği tek pencere, nereden ve ne zaman geleceği asla bilinmeyen ölüm vaktiydi. Ve bu pencereye gelip de baktıklarında gördükleri bu belirsizlik, bizzat varoluşla ilgili bir belirsizlik, ontolojik belirsizlik ve sadece eskatolojik anlatıyla anlatılmaya ve kavranmaya uygun bir belirsizlikti.

Neredeyse her türlü ölümün özel, "rasyonel" ve "mantıksal" nedenini gösteren modern tıbbın gelişmesiyle beraber ölüm artık kör talihin kaprisi olmaktan, eskiden olduğu gibi tamamen ani ve öngörülemeyen bir şey olmaktan çıktı. Hiçbir biçimde gizemli olmayan, doğal ve hatta kısmen yönetilebilir bir şey olan ölüm için artık pek öyle eskatolojik tefekkürlere gerek kalmıyor. Öte yandan ise, belirsizlikler için gündelik içgörüler sunan şey *ölümden önceki hayatın kendisidir*. Modern yaşamın kaprislerinin, başarıların ipüstündeliğinin ve insani bağların narinliğinin sunduğu birçok pencereden görülen şey sadece belirsizliğin *ontolojik* varyantı değildir; dolayısıyla da eskatolojik anlatı, bunun muammalarını çözmek ve bu muammaların körüklediği endişeleri atmak için uygun bir araç değildir. Bütün günlük koşuşturmaların her tarafına sinmiş olan korkunç bilmece ölüm anı değil, bizzat kişinin hayatının akışıdır.

Bugün artık, en acil ve somut sonuçlarıyla, en acı verici bir biçimde anlamaya meydan okuyan şey, şans gel-gitleri, kişinin bağrına bastığı değerlerdeki yükseliş ve düşüşler, daima değişen beklentilerin egzantrikliği, oyun devam ederken sürekli değişen kuralların keyfiliği ve başlıca motifin ne olduğunun çok zor tespit edildiği seslerin kakofonisidir. Anlamaya, "nasıl devam edileceğinin bilinmesi"ne karşı olan tüm bu meydan okumalar insan ürünüdür. Ve bunlar insani yetersizliğe değil, insanların her şeye gücünün yettiğine tanıklık ediyor (hatta iklimin uğursuz kaprisleri ile yeni bir buzul çağı ya da dünyanın aşırı ısınması yolundaki önseziler bile insanların ne yaptığının ya da neleri ihmal ettiğinin göstergesidir); ve bu insan ürünü meydan okumalara benim naçizane cevabım insanın, bütün yetileriyle insan olan bir insanın -benim- hatasıdır. Bana sıkıntı veren belirsizlik insan kudretinin ürünüdür ancak kesinliğe giden yolda muhtaç olduğum kılavuz da yine bu insan kudretidir.

Nitekim henüz 1957'de *Die Seele im technischen Zeitalter*'de Arnold Gehlen şunları söylüyordu:

> Kişisel ve içselleştirilmiş değer oryantasyonları temelinde hareket eden insanların sayısı gittikçe azalıyor... Fakat acaba neden bu kadar az insan? Cevabı basit: çünkü ekonomik, siyasal ve toplumsal atmosfer, entelektüel olarak zor kavranır ve ahlâki olarak da zor ayak uydurulur oldu ve gittikçe artan bir hızla değişiyor...
>
> Böyle şeylerin olduğu bir dünyada sabit ilkeleri olan her inanç, yaşaması için gereken minimum dış onaydan mahrum kalma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

İçselleştirilmiş oryantasyonları bugüne dek sürekli değer kaybeden ve hatta bu oryantasyonlarıyla alay edilen insanlar muteber bir kılavuza muhtaçtır. Fakat bunların aradıkları ve mantıksal olarak bekledikleri, yaşadıkları can çekişmeye uygun bir kılavuz ise muhtemelen kendi kaynaklarına hitap eden, kendi know-how'larını, tutumlarını ve psişik eğilimlerini ıslahı (düzeltmeyi, ilerletmeyi, geliştirmeyi) hedefleyen bir kılavuzdur. Gehlen (Ernst Howald'ın *Die Kultur der Antike*'sini zikrederek) "*polis* her konuda yasayı em-

retmeyi bırakınca, bu, psişede daha önce düşünülemeyen hareketlenme ve karmaşaların doğmasına yol açtı"[15] diyor. Ancak Gehlen'in bahsettiği "psişedeki hareketlenmeler", bütün modern yaratıların/icatların en önemlisi olan *kimlik*'in doğumunun ilk semptomlarıdır. Kimliğin doğuşunun anlamı şudur: Bundan böyle, hayatın yaşanabileceği sonsuz sayıdaki olası biçimlerin hangisinin seçileceğine ve önceleri *polis*'in tedarik ettiği ve koruduğu "sabit oryantasyon ilkeleri" tarafından icra edilen rolün bundan sonra nereye kadar bu dağınık ve dalgalı seçim tarafından yerine getirileceğine karar verecek olan (en azından buna mecbur olan ve herkesin bunu kendisinden beklediği) şey, bireyin becerileri, yargı gücü ve seçme bilgisidir.

Modern insanların kafasını sürekli meşgul eden şey, *bireysel kimlik* üzerinde, bunun hiç bitmeyen inşası üzerinde ve yeniden inşa için sürekli yürütülen yıkım üzerinde odaklanan belirsizliklerdir ve bu belirsizlikler, *ontolojik* güvensizlikten doğan endişelere pek zaman ve mekan bırakmıyor. Varoluşsal güvensizliğin siper aldığı, en çok yaralar açtığı ve bununla mücadele edilmesi gereken yer bu hayatta, varlığın bu tarafındadır (tabii eğer öbür tarafı da varsa...). Ontolojik güvensizliğin aksine, uykusuzluğa neden olmak için kimlik-odaklı belirsizliğin ne cennet hurisine ne de cehennem zebanisine gereksinimi var. [Çünkü] hızla eskiyen ve bir anda çöpe atılan becerilerde, yeni bir emre kadar kurulan insan ilişkilerinde, bir anda kaybettiğiniz işlerde, tüketici festivallerinin her daim yeni çekiciliklerinde, sözün kısası her yerde bu belirsizlik var ve gözünüzün önünde. Ve tüm bunlar bir yandan hiç denenmemiş mutluluk türleri sunarken öbür yandan da denenmiş mutlulukların parıltısını siliyor.

Postmodern insanların, [bu] temel belirsizliği eline alıp kıymetli bir özgüven cevherine çevirebilecek (ya da çevirebileceğini iddia eden) simyacılara ihtiyacı var; ve bu simyacıların sahip olmakla övündükleri iksir, (üstün bilgi ya da başkalarında olmayan hikmet adına tuttukları) tasdik yetkisidir. Postmodernlik, "kimlik

15. Alıntı Patricia Lipscomb'un İngilizce çevirisinden, *Man in the Age of Technology* (New York: Columbia University Press, 1980), s. 52-3, 75.

sorunu" uzmanlarının, kişilik hekimlerinin, evlilik danışmanlarının, "kendine güvenmenin yolları" türünden kitapların yazarlarının çağıdır. Postmodernlik "danışma patlaması" çağıdır. Postmodern insanlar, ya kendi tercihleriyle ya da zorunluluktan dolayı, *seçim yapan* insanlardır. Ve bu seçme sanatı çoğu zaman bir tehlikeden kaçınma üzerine oluyor: *bir fırsatı kaçırma* tehlikesi üzerine; çünkü bu fırsatı tam olarak göremiyor, ya da yeterince dikkatli avlanamıyor yahut da bunun yakalanması için çok deneyimsiz bir koşucu oluyorsunuz. İşte bu tehlikeden kaçınmak için postmodern insanların danışmanlara ihtiyacı oluyor. Postmodern belirsizlik dine karşı bir talep yaratmıyor; bunun yerine gittikçe artan bir hızla kimlik-uzmanları için talep yaratıyor. Postmodern belirsizliğe tutulan insanların, onlara insanın zayıflığı ve insan kaynaklarının yetersizliği üzerine vaaz verecek vaizlere ihtiyacı yok. Bu insanlar "yapabilirsiniz" diyecek bir sese ve [yapılacak iş neyse bunun] *nasıl* yapılacağını gösteren bir kılavuza muhtaçlar.

Başka bir yerde[16] şunları söylemiştim: Tüketici-yönelimli, postmodern toplumda bireyler, haz-arayıcı ya da duyum-toplayıcı rolünün kanatları altında toplumsal olarak biçimleniyor; halbuki modern dönemde toplum üyelerinin büyük çoğunluğu için (en azından toplumun erkek üyeleri için) biçimleyici rol üretici/asker rolüydü. Ayrıca bir duyum-toplayıcı rolündeki performansın ölçümünde kullanılan ölçütlerin her türlü sayısallandırmaya direndiğini ve dolayısıyla da "nesnel", yani bireyler-ötesi, karşılaştırmalara meydan okuduğunu herkes biliyor. Bir üretici ya da askerin performansının tersine, deneyim-arayıcısının duyumları, hiçbir kesinlikte (bırakın en yoğun ya da en tatminkar olarak değerlendirilmeyi) "yeterli/ uygun" ya da "normal" olarak bile değerlendirilemiyor (halbuki bunların ilke olarak kişinin kendisi ya da özellikle öteki insanlar için ulaşılabilir olması gerekiyor). Tatlı duyum balıyla dolu olan her fıçıda mutlaka bir öz-kuşku ve yetersizlik şüphesi, "olabileceği kadar olmama" kuşkusu bulunuyor. Bu durum, çok geniş yeni bir be-

16. Bkz. Zygmunt Bauman, "A catalogue of postmodern fears", *Life in Fragments*, bölüm 4 (Oxford: Blackwell, 1995).

lirsizlik alanı yaratıyor; ve "deneyim öğretmenleri" için ya da bu öğretmenlerin icat ettiği, duyumları besleyen, derinleştiren ya da yoğunlaştıran teknik ürünler için gittikçe artan bir talep yaratıyor.

Dünyevi aşkınlık

Abraham Maslow, olaya sonradan bakmanın avantajıyla, azizlerin yaşamlarında kaydedilen ve ondan sonra da daha geniş olarak fakat belki biraz zayıflamış haliyle sıradan müminlerin yaşamlarında taklit edilen kişisel aydınlanma, keşif ve vecdin, "aslında tamamen doğal, insanların ulaşabileceği en yüksek deneyimler" olarak yorumlanabileceğini belirtiyordu. Geriye bakılarak şu söylenebilir: Kilise kurumları "toplumsal kullanım ve idari uygunluğun sağlanması için, bir tür delikli kart ya da orijinal bir keşfin IBM versiyonu ya da mistik deneyim ya da zirve-deneyimi olarak görülebilir... [Ö]rgütlü din, zirve-deneyimlerinin zirveye çıkamayanlara aktarılma çabası olarak düşünülebilir".[17] Maslow geç-modern ya da postmodern kültürün serasında ortaya çıkabilen ve sadece burada tam olarak biçimlendirilebilen kavramları büyük bir içgörü ve analitik ustalıkla kullanarak, çok daha sonraları keşfedilen özel isimlerden fayda görmeden yaşanan bir deneyimi *a posteriori* yeniden yorumluyor... Postmodern kültürün önemli öğelerinden olan "libidinal ekonomi"nin talimatlarının (ya da "doyum hedefleyen

17. Abraham H. Maslow, *Religions, Values, and Peak-Experiences* (Columbus: Ohio State University Press, 1964), s. 19-24. Maslow bize, "zirve-deneyimlerini" aktaran insanlardan topladığı bol miktarda anlatı bıraktı. Bu insanların kayıtlarında tekrarlanan öğeler arasında, postmodern kültürün beslediği ideal deneyim tipini tanımlayan birçok özellik görüyoruz: örneğin, olağanüstü konsantrasyon ve bütün ruhsal güçlerin yoğunlaştırılmasından ortaya çıkan duyumlar, figür ile zemin arasındaki fark(lılığ)ın silinmesi ("bütünlük" izlenimi), nefsin aşılması, "araç-deneyimi" değil de "amaç-deneyimi" hissi veren anın öz-doğrulayıcı doğası, zaman ve uzam bilincinin kalmaması, dünyanın güzel, iyi ve arzulanan bir şey olarak algılanması - ve hepsinden önemlisi de "korku, endişe, yasak(lanma), savunma ve denetim, şaşkınlık, karmaşa, ertelenme ve kısıtlanmanın, geçici olarak da olsa, kaybolması" (s. 66) deneyimi; yani, başı kimlik-endişesi ile belada olan postmodern bireylerin peşini bırakmayan en uğursuz kabusların kaybolması deneyimi.

güdüler"in - Edith Wyschogrod)[18] bizden, yani duyum-toplayıcılar olarak inşa edilen bireylerden, aramamızı ve bulmamızı istediği yoğun ve "total" deneyimi geçmişin dinsel vecdinde tespit etmek "anlamlı"dır. Pekiyi acaba bunun tersi de aynı şekilde "anlamlı" mıdır? [Yani] acaba postmodern duyum-toplayıcıların orgazmsı deneyimlerinin temelde dinsel olduğunu söyleyebilir miyiz?

Postmodern kültürel baskıların, bir yandan "zirve-deneyimler" arayışını yoğunlaştırırken öte yandan da bu arayışı dinsel ilgi ve kaygılardan kopardığını, bunu özelleştirdiğini ve gereken hizmetlerin sağlayıcıları rolünü asıl olarak din-dışı kurumlara verdiğini söylemek istiyorum. Bir zamanlar yalnızca seçilmiş "kültür aristokrasisi"nin -azizlerin, zahitlerin, sufilerin, çileci papazların, sadıkların ya da dervişlerin- ayrıcalığı olan ve de, ya inayete mazhar olanın bunun için yaptıklarından bağımsız olarak, istenmeden verilen bir mucize olarak ya da nefsini inkar ve kurban etmenin ödülü olan bir inayet edimi olarak gelen bu "total" keşif, vecd, nefsin duvarlarını yıkma ve tam aşkınlık "deneyimi", postmodern kültür tarafından her bireyin ulaşabileceği bir şey yapılıyor, her bir bireyin nefis-talimi sonucunda ulaşabileceği gerçekçi bir hedef ve makul bir nokta olarak yeniden tanımlanıyor ve tüketicinin nefsini okşama sanatına adanan hayatın ürünü olarak yeniden konumlandırılıyor. Bu postmodern zirveye ulaşma stratejisini dinlerinkinden ayıran şey şudur: Bu strateji, insani yetersizlik ve zayıflık varsayımını kutlamak şöyle dursun, tam tersine, insanın doğasında bulunan psikolojik ve bedensel kaynakların tam olarak geliştirilmesi çağrısında bulunuyor ve insan kudretinin sonsuzluğunu öngörüyor. Weber'in terminolojisinden yararlanarak, zirve-deneyiminin bu postmodern, laik versiyonuna "dünyevi vecd" diyebiliriz.

Açıkça görülüyor ki, insanın ebedi yetersizliği mesajını taşıyan "dinsel örgütler" artık "zirveye çıkamayanlara zirve-deneyimini aktarmak" için en uygun kurumlar değildir. Bu örgütlerin yerini kim alacak olursa, öncelikle ve ilk elden "zirveye çıkamayanlar" kav-

18. Bkz. Edith Wyschogrod, *Saints and Postmodernism: Revisioning Moral Philosophy* (University of Chicago Press, 1990), s. 252 ve sonrası.

ramını tamamen feshetmeli ve zirve-deneyiminin herkes için bir yükümlülük ve gerçekçi bir hedef olduğunu ilan etmelidir. "Yapabilirsiniz." "Herkes yapabilir." "Yapıp yapmamak tamamen sizin elinizde." "Eğer yapamıyorsanız bunun için yalnızca kendinizi suçlayabilirsiniz." İkincisi, zirve-deneyimi rüyasını nefsini inkar ve dünyevi zevklerden el-çekme gibi din esinli pratiklerden kurtardıktan sonra, bu rüyayı dünyevi arzular için de geçerli kılmalı ve bunu yoğun tüketici etkinliğinin itici gücü olarak konuşlandırmalıdır. Zirve-deneyiminin dinsel versiyonu müminleri bir sefalet ve çile hayatına razı ediyor idiyken, bunun postmodern versiyonu kendi müritlerini, hırslı, daimi fakat asla tam olarak doyuma ulaş(tır)mayan bir tüketim yükümlülüğü etrafında örgütlenen bir hayata razı ediyor. Postmodern zirve-deneyimi versiyonunun öncü ve peygamberleri, tüketimcilik aristokrasisi arasından yetiş (tiril)iyor. [Çünkü] bunlar, zirve-deneyimi peşinde koşan sıradan insanlardan daha çok tüketmeleri, daha rafine ürünler tüketmeleri ve bunları daha sofistike bir tarzda tüketmeleri sayesinde, hayatı, bir duyum-toplama ve duyum-arttırma sanatı eserine dönüştürebilen insanlardır.

[İşte] bu yeni, boğucu, kafa karıştırıcı ya da korkutucu fakat her daim coşkulandırıcı deneyim vaadi, gıda, içki, araba, kozmetik ürünleri, gösteri ya da tatil paketlerinin satış noktasıdır. Bunların her biri daha önce hiç yaşanmamış ve daha önce denenenlerden daha yoğun duyumları "yaşama"yı vaat ediyor. Her yeni duyum bir öncekinden daha "büyük", daha güçlü ve daha coşkun olmalı ve "total", zirve deneyimin baş döndürücülüğü daima ufukta görünmelidir. Duyumsal yoğunluğun niceliksel yolunda ilerlemenin insanı bir noktada niteliksel bir sıçramaya -sadece daha derin ve zevkli değil aynı zamanda da "tamamen farklı" bir deneyime- ulaştıracağı, zımnen ya da açıkça söylenir. Ve bu yolculukta, -psişik ve bedensel "duyum-alımı" güç ve becerilerinin arttırılmasını hedefleyen- "deneyim-ötesi" ("meta-experiential") mal ve hizmetler kişiye yardım edecektir. Burada sunulması gereken şeyler sadece bu daha yüksek hazlar değildir. Bu yolculuğu yapan insan aynı zamanda bu hazların içerdiği potansiyelin nasıl ortaya çıkarılacağını

da öğrenmelidir. [Çünkü] bu potansiyel, tam olarak yalnızca yaşama/deneyim sanatının eski ustalarının -yani, "kendilerini bırakmayı" bilen ve gece-gündüz talim etmek suretiyle kendi kafa ve bedenlerini bu şiddetli duyumun etkisine tam olarak açmayı başaran sanatçıların- elinde açılabilen bir potansiyeldir. Bu talimin amacını, katmerli orgazm metaforu gösteriyor: Aynı şekilde talimli bir kafanın desteklediği, bu duyumu almaya uygun bir beden, -tıpkı yüce güzellik ürünü besteleri seslendirmeye her zaman hazır, tavında bir klavye gibi- duyumların yoğunluğunu hiç durmadan yaşayabilen/tekrarlayabilen bir beden, daima "yükseklerde" olan, etraftaki alemin sunabildiği tüm deneyim fırsatlarına her zaman açık bir bedendir.

Ayartıcı güçlerini, egzersiz, tefekkür ve iç-yoğunlaşma yoluyla bedenin duyum potansiyelini geliştirme vaatlerinden alan günümüzdeki pek çok "kendini geliştirme" hareketleri işte böyle bir "deneyim-ötesi" işlev icra ediyorlar. Bu vaatlerini gerçekleştirme yolları ise şunlar: psişik duvarların ve alışkanlık ürünü sınırların kaldırılması, bastırılmış içgüdülerin serbest bırakılması ya da gizli yaraların temizlenmesi, kişinin kendisini duyumların "akışı"na teslim etme becerilerinin geliştirilmesi, ya da bütün bu çabaları öğretme ve yönlendirme yetisi olan batıni ve en egzotik gizemlerin kucaklanması. Bütün bu hareketlerin dayandığı aksiyom şudur: Tıpkı bütün öteki insani yetiler gibi deneyim/duyumsama da her şeyden önce *teknik* bir sorundur ve bunun için gereken kapasiteye ulaşmak uygun *tekniklerin* izlenmesi meselesidir. Dolayısıyla da söylemeye bile gerek yok ki, bu tür hareketlerle dinsel kiliseler ya da tarikatlar arasındaki herhangi bir benzerlik tamamen yapaydır ve en fazla bunların örgütlenme kalıplarına yansıyabilir. Dinsel kurumlarla ortak karakterde olmak şöyle dursun bu hareketler, sözünü ettiğimiz "danışma patlaması"nın ürünleri ve ayrılmaz parçalarıdır. Fakat bunlar, danışmanın öbür dalları gibi doğrudan doğruya, tam teşekküllü varsayılan tüketicilerin tüketici seçimlerine hizmeti değil, "mükemmel tüketiciler"in talimini, tüketici/seçicinin deneyim-arayan ve duyum-toplayan hayatının gerektirdiği kapasitelerin tam olarak kullanılmasını hedefliyorlar.

Ancak bütün bunlara rağmen, postmodern yaşamın kendi içindeki çelişkilerden, insanın yetersizliğinin ve insanın yazgısını insanın kendi denetimine alma rüyalarının boş olduğunun ifşa edildiği özellikle postmodern bir biçimden doğan özellikle postmodern bir din biçimi de var. Bu biçim, İngilizcesiyle *fundamentalism* ya da Fransızcasıyla *intégrisme* (köktencilik) olarak biliniyor ve bir zamanlar Hıristiyanlık, İslam ve Yahudilik dinlerinin egemen olduğu dünyanın bütün bölgelerinde varlığını gittikçe daha bir ağırlıkla gösteriyor.

Din kılığındaki bir köktenciliğin yükselişinin, görünüşte uzun zaman önce kovulan fakat tam olarak bastırılamayan mistik özlemlerin bir depreşmesi, hiçbir tedavi ve uysallaştırma çabasına tepki vermeyen ezeli bir insani irrasyonelliğin bir tezahürü ve yeniden modern-öncesi döneme doğru bir kaçış biçimi olduğunu düşünmüyorum. Köktencilik, modernliğin "rasyonelleştirme" reformlarını ve teknolojik gelişmelerini tamamen benimseyen, ve modernliğin aldığı yolu "tersine çevirmekten" çok "pastanın kendi payına düşen kısmını almak ve yemek" -modern atraksiyonların istediği bedeli ödemeden bu atraksiyonlardan tamamen faydalanmayı mümkün kılmak- isteyen, tamamen çağdaş ve postmodern bir fenomendir. Sözü edilen bedel, öz-yeterliliğe, kendi ayaklarının üstünde durmaya ve tam olarak asla doyurmayan ve güvenilir olmayan bir seçim hayatına mahkum edilen bireyin çektiği ıstıraptır.

Gilles Kepel'in teşhisine katılmamak pek mümkün değil. Kepel'e göre günümüzdeki köktenci hareketler

> tamamen bizim çağımızın çocukları: istenmeyen çocuklar ve belki de bilgisayarlaşma ve işsizliğin ya da nüfus patlaması ve artan okuryazarlığın piçleri. Ve yüzyılımızın kapanış yıllarında bunların çıkardığı ağlama ve şikayet sesleri bizi bunların soyunu araştırmaya ve tanınmayan neseplerinin izini sürmeye itiyor.
>
> Tıpkı eski dönemlerdeki işçi hareketleri gibi bugünkü dinsel ha-

reketler de, teşhisini kendilerinin koyduğu toplumun hastalıklarını ifşa etmekte eşsiz bir kapasiteye sahipler.[19]

Ancak şunu da belirtmek gerekiyor: "Teşhisi konan bu hastalıklar", bir zamanlar işçi hareketlerinin ifşa ettiği hastalıklardan farklıdır; dolayısıyla da bunları teşhis eden (ki bunlar, bunların bilerek ya da bilmeyerek koydukları, kendi teşhisleridir) hareketler kendilerine farklı bir mühtedi ve mümin sınıfı çekiyorlar. Evet doğru, [burada] geleneksel kesimlerin -bütün sınırların kalktığı ve her şeyin serbest olduğu küresel serbest ticaret dünyasında sayıları azalmayan aksine artan yoksunlaştırılmışlar ve yoksullaştırılmışların- rolünü küçümsememek gerekiyor. Fakat geçmişteki işçilerin durumundan farklı olarak, günümüzün yoksunları (Richard Sennett ve Jonathan Cobb'un yerinde deyimlerini hatırlayacak olursak, "sınıfın gizli yaraları"nın günümüzdeki biçimi) kendi sefaletlerini (çoğunlukla da haklı olarak) sömürünün sonucu olarak değil, tüketiciler partisi biletlerinin kapışıldığı kuyrukta arkada bırakılmalarının bir sonucu olarak görüyorlar. Bugünün yoksulları, öncelikle ve her şeyden öte, gözlerinin önünde sergilenen hazinelerden yararlanamayan, bu manzara karşısında hareket bile edemeyen ve denemelerine bile fırsat verilmeden diskalifiye edilen *eksikli tüketicilerdir*; halbuki işçiler tatmin olamamış üreticiler ya da artık değer paylaşımında ihanete uğrayan insanlardır.[20] İşte bu insanları, her şeyden önce postmodern, kendi ayaklarının üstünde durması gereken, özgür ajanların ıstırapları tarafından ateşlenen ve yaşatılan köktenci hareketlerin potansiyel destek kitleleri yapan şey bu özellikleridir. Tam teşekküllü postmodern tüketicilerin acı deneyimlerinde fi-

---

19. Gilles Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World,* çev. Alan Braley (Cambridge: Polity Press, 1994), s. 11. Kepel'in şu varsayımına ben de tamamen katılıyorum: "bu hareketlerin söyledikleri ve yaptıkları anlamlıdır ve aklın azlinden ya da gizli güçlerin manipülasyonundan kaynaklanmıyor. Bunlar, artık geleneksel düşünce kategorileriyle yorumlanamayan derin bir toplumsal hoşnutsuzluğun inkar edilemez göstergesi/kanıtıdır" (s. 11).
20. Argümanın tamamı için benim *Legislators and Interpreters* (Cambridge: Polity Press, 1987) adlı kitabımın "Two nations, mark two: the oppressed" bölümüne bakınız.

lizlenen bir insani yetersizlik ya da öz-yeterliliğe öfke mesajı da, bunların karmakarışık seslere açık kulaklarına bir şeyler anlatabilir.

Buradaki acı deneyim özgürlük deneyimidir: Daima bazı fırsatları kazanırken bazılarını kaçırma ya da her tercihe üstesinden gelinemez bir belirsizlik katma anlamına gelen riskli tercihlerden oluşan hayatın sefaleti deneyimi, her seçimin bilinmeyen sonuçlarının dayanılmaz sorumluluğunun (dayanılmaz çünkü paylaşılmayan bir sorumluluk), ipotekli gelecek fakat aynı zamanda da önceden kestirilemeyen olasılıklar korkusunun, kişisel yetersizlik dehşetinin, daha az duyumsama ve ötekilerin duyumsadığı kadar duyumsayamamanın, tamamen keyfi bir geleceğin getirebileceği yeni ve iyileştirilmiş hayat formüllerine ayak uyduramama kabusunun deneyimi. Ve bütün bu deneyimlerden çıkan mesaj: hayır, *birey* öz-yeterliliğe sahip değildir ve kendi ayaklarının üstünde duramaz. İnsan kendi yargılarıyla yürüyemez; kılavuza, yönlendirilmeye ihtiyacı vardır ve ne yapması gerektiğinin bildirilmesine muhtaçtır. Bu bir yetersizlik mesajıdır; fakat bu, modern-öncesi dinin taşıdığı mesajın tersine, insan *türünün* zayıflığı mesajı değil, insan türünün sonsuz kudreti karşısında *bireyin* onarılamaz zayıflığı mesajıdır.

Bu bağlamda köktencilik, postmodern durum altında normal ve neredeyse evrensel olan gizli endişeyi ve önseziyi gün yüzüne çıkarıyor. İnanmamaları söylendiği ya da düşünmemeye yönlendirildikleri halde birçok kişinin zihnini meşgul eden kuşkuyu dile getiriyor. Öte yandan, köktenciliğin sunduğu hayat çatısı, postmodern tüketici kültürünün her gün beslediği uzman danışmanlığı ve rehberliği kültü ile kişinin kendisini uzman denetiminde terbiye etmesi takıntısını sadece en uç noktasına götürüyor. Bu anlamda köktencilik, postmodern kültürün bütün dokularıyla teşvik ettiği bir eğilimin (en basit haliyle de olsa) cisimleşmiş nihai şeklidir. Sonuç olarak şu söylenebilir: Dinsel köktencilik, postmodernliğin hem keyiflerinden hem de ıstıraplarından doğmuş ve hem başarılarının hem de endişelerinin mirasçısı olan meşru bir çocuğudur.

Köktencilik, cazibesini, mühtedilerini tercih ıstırabından kurtarma vaadinden alıyor. Sonuçta insan burada bütün öteki otoritelere son veren, yücceliğinden kuşkulanılmayan bir otorite buluyor. İnsan, hayatta küçük ya da büyük belli bir konuda karar alacağı zaman nereye bakacağını ve oraya bakmakla doğru olanı yaptığını ve dolayısıyla da risk alma dehşetinden kurtulduğunu biliyor. Köktencilik, postmodern, piyasa-idaresindeki bir tüketici toplumunun zehrine -yani, riskin bulaştığı özgürlüğe- karşı radikal bir çözümdür (bu, yarayı, hasta organı kesmekle tedavi eden -hiçbir özgürlük rizikosuz olmadığı için özgürlüğü tamamen fesheden- bir çözümdür). Köktencilik, -tam olarak yararlanıldığı zaman- tek tek üyelerinin onarılmaz yetersizliğine bir tazminat olacak olan grubun sınırsız güçlerinin hepsini geliştirmeyi vaat ediyor ve dolayısıyla da bireysel tercihlerin grup adına ilan edilen kurallara kayıtsız şartsız teslimini öngörüyor.

Ayetullahlar ya da Müslüman Kardeşler tipi İslami *integrisme*, günümüz Chassidic hareketinin Lubavich tarikatı ve İncil Kuşağının (Bible Belt) misyoner (evangelist) kiliseleri, bir zamanlar vatandaşlık hakları çerçevesinde devletin sağladığı "seküler" sigorta/koruma ağlarının tamamının hızla serbestleştirilmesi ve özelleştirilmesiyle birlikte bireyler sıfatıyla bireylere musallat olan postmodern korkulara verilen geniş bir postmodern tepki ailesinin üyeleridir. Bu hareketler, her türlü yaşam biçiminin mümkün olduğu ancak hiçbirinin güvende olmadığı bir dünyada, zaten bir yerlerden yönerge almaya can atan insanlara, kararlarının güvenli ve her durumda geçerli olması için nasıl karar almaları gerektiğini söyleme cesaretini buluyorlar. Bu bağlamda dinsel köktencilik, bireysel özgürlük yükünü dayanılmaz ve fazla bulan insanlara sunulan geniş bir totaliter ya da proto-totaliter çözümler ailesinin bir üyesidir. Bu ailenin içinde dinsel köktencilikten başka birçok etnik, ırk-yönelişli ya da kabilesel köktencilik var. Hepsi de seküler devlete ve ayrımcı olmayan ve ayrım gütmeyen ("soyut" diye karalanan) vatandaşlığa karşı olan bu köktencilikler bugün artık (komünizm ya da faşizm gibi) büyük ölçüde itibardan düşmüş siyasal totaliter hareketlerin yerini alma noktasına geldi; ve bunlar, devlet-

idaresindeki çözümlere yönelme ve devletin yasama ve düzenleme güçlerine göz dikme anlamında tamamen modern(ya da postmodern)ler.

Tıpkı sıfatı kendinden menkul etnik uyanışlar gibi, dinsel köktencilik de, modern-öncesi irrasyonelliğin nüksetmesi olmak şöyle dursun, postmodern toplumun üyelerini kuşatan hakiki sorunlar için ısmarlanmış bir *alternatif rasyonalite* önerisidir. Ve bütün rasyonaliteler gibi bu da seçim yapıyor ve bölüyor; ve seçtiği şey, serbestleştirilmiş piyasa güçlerinin yaptığı seçimden farklı oluyor. Bu durum, bunu, piyasa-yönelimli eylem mantığından daha az rasyonel (ya da daha irrasyonel) kılmıyor. Piyasa tipi rasyonalite seçme özgürlüğünün teşvikine tabi oluyor ve seçim gerektiren durumların belirsizliğini besliyorsa köktenci rasyonalite de önceliği güvenlik ve kesinliğe veriyor ve bu kesinliği baltalayan her şeyi -en başta da bireysel özgürlüğün kaprislerini- kötülüyor. Köktenci yorumuyla din, tüm öteki bireysel seçimler gibi özelleştirilen ve özel olarak uygulanan/pratiğe dökülen "kişisel bir mesele" değil, bir *compleat mappa vitae*'ye en çok yaklaşan şeydir: Hayatın bütün yönleri hakkında kesin kurallar koyar ve böylece bireyin omuzlarına -postmodern kültürün her şeye kadir olduğunu ilan ettiği ve piyasa reklamlarının da bu sonsuz gücünü dile getirdiği fakat birçok insanın bu yük için çok zayıf bulduğu omuzlara- binen ağır sorumluluğu kaldırır.

Dinsel köktencilik, diyordu Kepel, "toplumun hastalıklarını ifşa etmekte eşsiz bir kapasiteye sahip"tir. Ne kadar doğru. Tek alternatifi piyasanın yarattığı yalnızlık ve terk edilmişlik olan fundamentalizm (ister dinsel olsun ister olmasın) gittikçe artan bir kitleye ulaşabilir. [Çünkü] köktenciliğin sunduğu çözümlerin niteliği ne olursa olsun, bunun çözüm sunduğu sorunlar gerçek. Önümüzdeki sorun, bu sorunların ağırlığının nasıl azaltılacağı değil, totaliter genlerden ari çözümlerin nasıl bulunacağıdır.

XIV
Cemaatçilik ve bireysel özgürlük ya da akıntıya kürek çekmek üzerine

Critical Review'in Bahar 1994 sayısında (C. 8, no. 2), liberal ve cemaatçi ilkelerin tutarlı ve kendi içinde çelişmeyen tek bir düşünce sisteminde toplanıp toplanamayacağı üzerine bazı seçkin siyaset felsefecilerinin düşünceleri yayımlandı. Her iki tarafın bu konudaki en gözde argümanlarının neredeyse tamamı burada dile getirildiği, yeniden yazıya döküldüğü ve özetlendiği için bu koleksiyon, süregiden liberal-cemaatçi *querrele*'in (çatışma, ç.n.) tartışmalı sorunları ve geleceğinin değerlendirilmesi için mükemmel bir başlangıç noktası teşkil ediyor.

Bu çatışma Will Kymlicka'nın *Liberalizm, Cemaat ve Kültür* (Liberalism, Community and Culture, Oxford: Clarendon Press, 1991) kitabının yayımlanmasıyla canlanmıştı; bu kitap, (kendisi de

bir başka etkin çalışmanın [*Liberalizmin Nesi Var?*, What is the Matter with Liberalism?, University of California Press, 1992] yazarı olan) Ronald Beiner'ın yazdığı ve başka yazarların da kabul ettiği gibi, "keskin, aydınlatıcı ve olağanüstü açık bir kitap"tı. Kymlicka'nın kitabını bu kişiler için bu kadar enteresan ve üzerinde durulmaya değer kılan şey, cemaatçiliğin en etkin sözcülerinin (Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor ya da Michael Walzer gibi düşünürlerin) liberal teoriye karşı geliştirdikleri argümanlara açıkça karşı çıkmasıydı. Bunu yaparken de, ya bunların liberal ilkelere karşı muhalefetlerinin tamamen bir yanılsama olduğunu göstererek ya da bunları liberalizmin "yeni ve geliştirilmiş" bir versiyonu olarak tanımlayarak bu argümanlara karşı koymayı hedefliyordu. Kitabın bir diğer özelliği de, diline yansıyan genel barışçı hava ile -yıllar süren çatışmaların ardından yeni bir soluk getiren- temelini oluşturan şu kanaatti: [Bu iki] karşıt düşünce arasında, birleşme olmadan, en azından uzun süreli bir ateşkes ve dostluk içinde bir arada yaşama mümkündür.

Kymlicka'nın önermeleri içinde, bunları yorumlayanların en çok hoşuna gideni (gerçi cemaatçi taraftan olan bazıları, bunun liberalizmi hastalıklarından kurtaracak noktaya varmadığını söyleseler de) şudur: Aslında liberalizm, kültürlerin ve kültürel bağlılıkların çokluğunu bir yük olarak değil bir avantaj olarak değerlendirir; kültürler çoğaldıkça bireyin önündeki seçenekler de artar ve zaten liberalizm de seçme özgürlüğünün ta kendisidir. Dolayısıyla -diyor Kymlicka- bir liberal, bilfiil çeşitliliğin artması için çalışmalı ve homojenleştirici baskılara direnmelidir.

Bu görüşün, yorumlayanlar tarafından neden "aydınlatıcı" görüldüğü ilk bakışta anlaşılmaz bir şey gibi görünüyor; çünkü kültürel (hatta ahlâki) çoğulculuk, önde gelen liberal düşünürler tarafından uzun zamandan beri aynı mantıkla savunuluyor ve yüceltiliyor.[1] Ancak belki de bu heyecan göründüğü kadar an-

1. Örneğin, hepsi de rasyonel ancak birbirleriyle uyuşmayan dinsel, felsefi ve ahlaki inançların çokluğunun liberal/demokratik toplumun alamet-i farikası olduğuna inanan John Rawls, üstüne basa basa çoğulculuğun hem zorunlu hem de istenir olduğunu iddia ediyor. Rawls'a göre görüşlerin çeşitliliği kendi başına iyi bir şeydir; doğru kurulmuş bir toplumda toplum üyelerinin, planlarının fark-

laşılmaz değildir; Kymlicka, liberal düşünce içinde, genelleştirilmiş ve dolayısıyla da çatışmacı ve saldırgan olmayan bir dille ifade edilen bu argümanlarla liberalizmin cemaatçi eleştirmenlerine bir zeytin dalı uzatıyordu. Aynı şekilde, her zaman dile getirilen liberalizmin farklılığa olan bağlılığının, cemaatçilerin öngördüğü farklılık türünü de kucaklayacak biçimde genişletilebileceğini ve böylece bunların liberal düşünceye yönelttikleri suçlamaları boşa çıkaracağını söylüyordu. Bunun için de, liberalizmin çeşitlilik isteğini, liberal vicdanı incitmeksizin cemaatçi sıkıntıları yatıştıracak şekilde yorumluyor: "Liberaller kültürel yapıların kaderiyle ilgilenmek zorundalar ve bunu, kendilerinin bazı ahlâki statüleri olduğu için değil, insanların önlerindeki seçeneklerin farkına varmalarının tek yolu zengin ve güvenli bir kültürel yapıdan geçtiği için yapmalılar." Böylece bir taşla iki kuş vurulmuş olacak ve hem "kültürel yapı" eskiden olduğu gibi bugün de kendi başına nihai bir değer olarak alınmadığı için liberallerin mutluluğu sürecek hem de hangi güdülerle yola çıkarlarsa çıksınlar liberaller, cemaatçiler için çok değerli olan farklılık türüne saygı duymayı ve hatta bunu teşvik etmeyi vaat ettikleri için cemaatçiler yatıştırılacaktır. ("Kültürel yapı"yı, liberal hedeflerin beslenmesinde araçsal bir değer olarak tanımlayarak bunu başardılar.) Kendilerinin öteden beri liberalizme *karşı* savunageldikleri bir şeyin -yani, "zengin ve güvenli bir kültürel yapıya sahip olma"nın iyi ve insani bir şey olduğu argümanının- liberal bir yazar tarafından kabul edilmesiyle cemaatçiler daha bir neşeleneceklerdir. (Gerçi, "güvenli bir yapı"nın, seçeneklerin bilincinde olmayı beslediği için iyi bir şey olduğu doğrultusundaki bir önermeyle hem şaşırabilirler hem de neşeleri kaçabilir; ancak bu durumda bunun beslediği ya da

lılaşmasını istemeleri haklarıdır (bkz. "A Theory of justice", *Liberalism and its Critics,* der. Michael Sandel, New York University Press, 1984). Söylemeye bile gerek yok ki, liberal düşünürler, özgürce seçilen inançları savunma istemini onaylarken, devletin zorla seçenek dayatma girişimlerini kınadılar. Jerzy Szacki'nin kısa ve ikna edici bir biçimde özetlediği gibi, "liberalizm şu iki soruyu da olumsuz biçimde yanıtlar": Ahlaki çatışmalarda hükümet taraf olabilir mi? Ve bu tür çatışmalar aşılabilir mi? (Jerzy Szacki, *Liberalism po Komunizmie* (Krakow: Znak, 1994), s. 245).

beslemediği şey bir politika meselesi değil ampirik bir önerme sorunudur ve dolayısıyla da bu tamamen gelecekte toplum-bilimsel arşivciler arasındaki çatışmalara bırakılabilir. Ve eğer liberaller kendi teslimiyetlerini, strateji gereği, böyle kabul ediyorlarsa, bunların, argümanlarına teslim oldukları insanlar [cemaatçiler] buna itiraz edebilirler mi?)

Öyle görünüyor ki, Kymlicka'nın stratejisi, her iki tarafı da ortak bir politika bildirisini imzalama noktasına getirmektir. Böylece her iki taraf da, sadece kendi hedefleri doğrultusunda uzlaşıldığını değil aynı zamanda da bu anlaşmanın imzalanmasının daha iyi ilişkilere girme niyetine tanıklık ettiğini düşünecektir.

Ne var ki bu, çekişmeyi bitirmiyor, sadece hakiki anlaşmazlık noktasının üstünü örtüyor. Liberallerin sevdiği (ya da sevdiklerini söyledikleri) farklılık, cemaatçilerin sevdiği (ya da sevdiklerini söyledikleri) farklılık değildir. İnsanın, bütün benzerliklerin tesadüfi olduğunu söyleyesi geliyor... Liberallerin değer verdiği ve yücelttiği farklılık bireye dışsaldır. Buradaki "farklılık", insan olmanın ve kişinin kendi hayatını yaşamasının değişik yolları arasındaki seçeneklerin bolluğunu simgeliyor. Cemaatçilerin hararetle savunduğu farklılık ise içselleştirilmiş bir farklılıktır. Buradaki "farklılık", öteki yaşam biçimlerini seçenek olarak görmeyi reddeden ya da göremeyen bir duruma -kişinin olduğu gibi kalmaya, hayatını bu şekilde sürdürmeye ve kendisini bunun tersine yönelten bütün ayartmalara direnmeye *kararlı* ya da *mecbur* oluşuna- işaret ediyor. Kısaca söyleyecek olursak, liberal "farklılık" bireysel özgürlüğü temsil ederken cemaatçi "farklılık", grubun bireysel özgürlüğü sınırlama gücünü temsil ediyor. Cemaatçi postülanın vardığı yer, grubun bu gücünü istediği gibi kullanmasına imkan vermektir.

Cemaatçi teorisyenler, özellikle MacIntyre, özgür seçim ile formatif yapıların "korunmazlığı"nı vazeden liberal rejim altında kazanılabilen kimliklerin sığ, uçucu ve güvensiz karakterini eleştiriyor. Bunlar, henüz açıkça ifade etmeseler de, bazı belirsiz sebeplerden dolayı, *anlamlı* kimlik olarak tanımladıkları, sığ ya da sahte olmayan kimliklerin -yani, (Weber'in metaforunu kullanacak

olursak) bireyin omuzlarından kolayca sıyrılıp düşen pelerinden ziyade demir bir kafese benzeyen kimliklerin- özlemini çekiyorlar. Cemaatçiler, yine pek açık olmayan ve hatta daha az makul olan gerekçelerle, seçimin sonucunun, seçme edimi gerçekleşmeden belirlenmesini istiyorlar: Cemaatçi bir kafa için, iyi bir seçim, (tıpkı Barres ya da Fichte'nin milliyet hakkında dedikleri gibi) zaten verilmiş olan bir seçimdir; "tarihsel kimlik"in keşfi ve bunun bilinçli biçimde ifadesi doğum yoluyla aktarılır. (Burada Mao'nun bir zamanlarki meşhur "yüz çiçek açsın" anlayışı hatırlanabilir; sonsuz bir hayat sürmeye layık tek bir çiçek diğer bütün çiçekleri bastırdığı ve boğduğu sürece çiçeklerin açması Mao için zararsız bir şeydi). Burada bireysel tercihe gösterilen saygı ikiyüzlü bir saygıdan başka bir şey değildir. Buradaki ideal, özgürlüğün sadece özgürlüksüzlüğün seçilmesi yönünde kullanılmasıdır. Buradaki gönüllülük, bireysel iradenin özgür iradeyi kullanmaktan kaçınmasıdır. Bireyin doğumundan önce zaten doğru seçim yapılmış ve imzalanmıştır. Doğumdan sonraki hayatın bütün anlamı, yapılan seçimin ne olduğunun anlaşılması ve bu yolda davranılmasıdır (böyle olmalıdır).

Cemaatçi teori (bu anlamda tıpkı liberalizm gibi), modern koşullar -yani, seçimin yalnızca bir olanak değil aynı zamanda da kaçı(nı)lması zor olan bir gerçeklik olduğu ve modern bireylerin bir ömür boyu seçmeye "mahkum" olduğu koşullar- altında inşa ve vazedilmiş modern bir ideolojidir. Nitekim bireysel kimliğin geri dönülemez "bağlanmışlığı" hakkındaki cemaatçi önermeler [bile] tam teşekküllü bir bağlantısal determinizm teorisi geliştiremiyor. Cemaatçi determinizm tipi otomatik değildir; bu, paradoksal olarak, insan iradesi ve seçiminin oynadığı aktif bir rol olmadan tamamlanamayan bir determinizmdir. Kaderin tam olarak egemen olmasının tek yolu, bunun, kadere mahkum bireyler tarafından isteyerek (keyifle!) benimsenmesidir. Cemaatçi felsefe, bunu kabul etmekle, kendisinin beslediği gelenek ve tarih cemaatlerini, ("köklü" referans gruplarıyla doğrudan ya da dolaylı rekabet içinde olanlar da dahil olmak üzere) diğer tüm "aidiyet grupları" ile ister istemez aynı kefeye koyuyor. Tüm bu gruplar üyelerini, sadece bu

üyeler kendilerine "yapıştığı" sürece "tutuyor"lar. Bütün bu grupların sürekliliği, üyelerinin aktif bağlılıklarının yoğunluk ve keskinliğine bağlıdır. Bundan dolayı da, gözde olan "köklü" referans gruplarının ("gelenek cemaatleri"nin) yazgısını serbest rekabetin kaprislerine bırakmak tehlikelidir. Kişi, bu rekabetten galip çıkanın kendi favorisi olmasını önceden garantiye almayı tercih edecektir; fakat bunun anlamı, bir tercihi öteki tercihlerin tamamının *üstünde tutmakla* büyük bir kumar oynamak ve "doğru" tercihin bulunması durumunda kazanılacak hisseyi yüksek kılmaktır. Ancak bu noktada cemaatçilik, insan varoluşsal durumu hakkındaki görünüşte felsefi olan tartışmayı pratik siyaset alanına katıyor.

Tabii buradaki paradoks yeni değildir ve cemaatçilerin ürünü de değildir. Bu ta başından beri modern milliyetçiliğe sinmişti; ki günümüzdeki cemaatçilik, deyim yerindeyse, bu modern milliyetçiliğin süreksiz bir devamıdır (o zamanlar ırkçılık, tıpkı şimdi de olduğu gibi, milliyetçilik ve cemaatçiliğin paylaştığı bu paradokstan kaçmanın sürekli işleyen bir yoluydu). Milliyetçiliğin en vakıf ve nüfuzlu filozoflarından biri olan Maurice Barres de aynı sorunla mücadele etti: "Her şeyin olduğu gibi görülebildiği" bir noktanın olduğu varsayımı -ve bir de bu noktanın, tasarlanamayan, sadece bulunabilecek, onarılabilecek ya da kaybedilebilecek bir nokta ve *önceden* sabitlenmesi gereken bir nokta; ancak (ki bu meselenin en can alıcı noktasıdır) kendi becerilerini, aklını ve iradesini kullanan her birey tarafından kazılarak bulunması ve güçlendirilmesi gereken bir nokta olduğu öncülü- olmayınca milliyetçi inançlar anlamsız kalıyor. Başka bir deyişle, insani yazgı *kaçınılmazdır*, fakat kaderin bu kaçınılmazlığı *gönüllü* çabalar yoluyla işliyor...

> Ben kendimi, yüzyıllar boyunca biçimlenen gözlerimin istediği noktaya, her şeyin kendisini Fransızlığa göre ayarladığı noktaya koymalıyım. Nesnelerle somut insan, yani Fransız arasındaki adil ve doğru ilişkilerin birleştiği yer Fransız hakikati ve adaletidir; bu ilişkileri keşfetmek Fransız aklıdır. Arı milliyetçilik, böyle bir noktanın varlığının farkında olmak, bunu aramak ve -buna ulaştıktan sonra da-

kendi sanatlarımızda, siyasetimizde ve tüm etkinliklerimizde buna tutunmaktan başka bir şey değildir.[2]

Biz, bu lirik kökler methiyesinin, karşı konulamaz gücüyle nereyi hedeflediğini biliyoruz: "[Koy]malıyım"ın aynı anlama geldiği, "keşfin" herkes tarafından yapıldığı ve herkesin "bütün etkinliklerde" keşfedilen şeylere "tutunduğu" bir durumu garanti etme güdüsünü hedefliyor. Ve bunu garanti etmenin yolu da tektir: "bu noktayı kaçırmayı" neredeyse imkansız ve "bu noktayı bulmayı" da neredeyse kaçınılmaz kılmak için yasama dayatmasını elinde bulunduran devleti kullanmak. Sonuçta devletsiz bir ulus sadece birçok referans grubu arasındaki bir "referans grubu" -tıpkı öbürleri gibi kendi bekasından asla emin olmayan, aynen ötekiler gibi değişen trendlerin yanar-dönerliğine mahkum, tam da diğerleri gibi her gün maymun iştahlı bağlılıklara bel bağlayan ve tıpkı öbürleri gibi kendi sunduklarının karşısındaki rakiplerininkilerden avantajlı olduğunu ispatlamak için o güne kadar yaptıklarını teminat olarak göstermek zorunda olan sıradan bir grup- olacaktır. Halbuki ulus-devlet (devlet elbisesi giyen bir ulus düşüncesi) bağlılığı *yasalarla* emredebilir ve böylece de özgür seçimin sonuçlarını önceden belirleyebilir. Koyutlanan/varsayılan kökler yasalarla varoluşa dönüştürülebilir ve devletin yasa ve düzen ajanları tarafından, devletin tanımladığı kültürel miras kuralları tarafından ve devlet otoritesindeki tarih öğretimi müfredatı tarafından titizlikle korunabilir.

Burada şunu hatırlayalım: Bütün bunların amacı, "cemaatler"in (*yerel* geleneklerin, törelerin, lehçelerin, bağlılıkların), tek ve görünmez bir ulusun müstakbel yurtseverlerini elinde tutma gücüne son vermektir. Ulus-devletin bütün bu çabalarına kılavuzluk eden düşünce, (şu ya da bu bireyin "kendi" bireysel çıkarı olarak

2. Bkz. Maurice Barres, *Scenes et doctrines du nationalisme* (Paris: Emile Paul, 1902), s. 8-13. Barres'ye göre, benim isteyebileceğim tek bir şey vardır: düşündüğüm ve *la terre et les morts* tarafından belirlendiğim yerde olmak; ve kendi kendime "bu ustalarla birlikte yaşamak ve bunları bilinçli olarak kült kabul ederek bunların gücünü tamamen paylaşmak istiyorum" (s. 16) demektir. Bunun alternatifi *deracinement*; [yani,] korkunç derecede güçsüz düşmek, iskeletsiz bir vücut gibi desteksiz kalmaktır.

gördüğü şey de dahil olmak üzere) diğer tüm çıkarların üstünde olan ulusal çıkar adına, tek bir bağlılık türünü cemaatçi "partikülarizmler" mozaiğinin tepesine yerleştirmekti. Pratik siyaset bağlamında ise bunun anlamı, her türlü *pouvoirs intermediaires*'in, ulus-devletin iradesinin yürütücüsünden öte bir şey olduğunu iddia eden ve devredilen güçten daha fazlasını isteyen ulus-devletten küçük olan her türlü öz-yönetimin dağıtılması ya da yasal olarak yetkisizleştirilmesiydi.

Charles Taylor'ın *Critical Review*'deki tartışmaya yaptığı katkıdan şunu öğreniyoruz: (Daha sonra sonuçsuz kaldığı ortaya çıkan) bütün bu ulusal birleşme çabalarından sonra artık "azınlık cemaatler kendi hayatiyetlerini sürdürme mücadelesi veriyorlar". Yani kendi kendilerini cemaatler olarak yaşatma mücadelesi veriyorlar. Bunun anlamı ise "bu insanların bireyler olarak sahip oldukları haklardan daha fazlası için savaşmaları"dır. Bunun böyle olmasının tek sebebinin, kendi önermesinin anlamlandırdığı eski *petitio principii* stratejisi olduğu gerçeği de Taylor'ı yıldırmıyor: kanıtlanacak olan şey aksiyomsal öncülün içine yerleştirilir. Eğer "bireyler olarak sahip olunan haklar"dan fazla bir şey varsa (yani eğer bireylerin birey sıfatıyla ellerinde bulundurdukları hakların askıya alınmasını haklı çıkaracak kadar önemli bir şey varsa) o zaman elbette ki mücadele kaçınılmaz olacak ve hayırsever her insan da savaşçılara sempati duyacak ve yardım sağlayacaktır. Fakat bu "daha fazla olan şey" nedir acaba?

"Daha fazla bir şey" (tekrar edelim: bu, bireysel haktaki belli kısıtlamaları makul ve hatta hoş kılan "bir şeydir") "*varlığını sürdürme* hedefi"dir; bunun anlamı ise "cemaatin gelecek nesiller vasıtasıyla devamıdır". Daha yalın ve hepsinden önemlisi de pratik bir biçimde ifade edecek olursak: Bu "varlığını sürdürme hedefi", cemaatin, genç ve daha doğmamış kuşakların seçimlerini kısıtlama ya da engelleme ve bunların adına seçim yapma hakkını elinde bulundurmasını gerektiriyor. Başka bir deyişle, burada istenen şey infaz gücü; insanların şu yönde değil de bu yönde seçim yapmasını kaçınılmaz kılma, bu insanların önlerindeki seçenekleri belirleme ve olanakları manipüle etme gücü; onlara aksi durumda muh-

temelen yapmayacakları (eğer yapacaklarsa o zaman bütün bu titizlenme ne için?) şeyleri yaptırma, bu insanları aksi halde olacaklarından daha az özgür yapma gücüdür.

Bunu yapmak neden bu denli önemlidir? Taylor bunun insanların kendi çıkarları için yapılacağını belirtiyor. Çünkü, diyor Taylor, "insanlar, yalnızca kendilerine tek bir yolla, yani toplumlarının dili ve kültürel geleneği ile ulaşabilen bir alternatifler arkaplanına göre anlamlı seçimler yapabilirler". Benzer bir düşünce, peygamberler ve ulusun çoğunluğu adına hareket eden devletlerin divan şairleri tarafından da sık sık dile getiriliyordu. Taylor'ın kaleminde bunun neden "azınlık cemaatler" lehinde bir argüman olması gerektiği ilk bakışta anlaşılmıyor. Bu adres değişikliğinin haklı olması için öncelikle gizli bir sonucu ortaya çıkarmak ve şunları görmek gerekiyor: Ulus-devlet vaadini yerine getirmedi, bugün artık "anlamlı bir yaşam biçimi seçimi"nin kaynağı olarak iflas etmiş bulunuyor, kendi devlet kuruluşundan yoksun olan milliyetçilik, onun yokluğunda bireysel seçim haklarının daha önemli olmasının ne mümkün ne de mak(b)ul olduğu otoriteyi yitirdi, böylece ortaya çıkan boşlukta şimdi artık "anlamlı seçim"i katliamdan kurtaracağına inanılan ikinci siper hattı "savaşan azınlıklar"dır; bugün, ulus-devletin asla başaramadığı görevi bunların [azınlıkların] başarması ümit ediliyor.

Milliyetçi ve cemaatçi umutlar ve paradokslar arasındaki şaşırtıcı benzerlik hiçbir surette tesadüfi değildir. Sonuçta bu "mükemmel gelecek" vizyonlarının her ikisi de, kimliklerin alışılmış biçimde hakkedildiği çatıların hızla çökmesinin sonucu olarak çoğu yerde ortaya çıkan keskin ve ani "yerinden edilme" deneyimine filozofların verdiği tepkilerdir. Milliyetçilik, "kimliklerin aile sanayii"nin tamamen yıkılmasına ve bunun sonucunda yerel olarak (gerçekten) üretilen ve onaylanan yaşam kalıplarının devalüasyonuna gösterilen tepkiydi. Milliyetçi vizyon, varoluşun açıklık ve güvenliğinin, tekilleşen ulusal üyelik ve devlet vatandaşlığı etrafında ve daha yüksek, yerel-üstü bir toplumsal örgütlenme düzeyinde yeniden inşa edilebileceği doğrultusundaki umutsuz umuttan doğuyordu. Burada sayılamayacak kadar çok ne-

denden dolayı bu umut gerçekleşmedi. Ulus-devlet, duygu birliğinden çok duygusal olmayan piyasa çıkarlarının çeşitliliği tarafından yönetilen bir modern toplumun kuluçka makinesi oldu. Geriye doğru bakıldığında, ulus-devletin yerel bağlılıkları kökünden sökme işi pek öyle daha yüksek düzeydeki kimliklerin üretimi doğrultusunda değil de, hızla toplanan fakat bundan daha hızlı bir biçimde dağılan öz-tanım biçimlerinden oluşan piyasa-güdülü (öz)güven oyunu için yapılan mıntıka temizliği operasyonuna benziyor.

Nitekim "anlamlı" kimliklere (bir zamanlar milliyetçiler tarafından şimdi de cemaatçiler tarafından koyutlanan anlamda "anlamlı" kimliklere) sahip olmak bugün bir kere daha zorlaşırken bunları -ne kadar kısa süreli olursa olsun- bir arada tutmak bireylerin öğretilmiş ve öğrenilmiş becerilerinin boyunu çoktan aşıyor. Devlette kurumsallaşan "toplum"un yardımcı rol oynayacağı düşüncesi de bugün artık pek geçerli olmadığı için gözler doğal olarak başka yönlere çevriliyor. Ancak tarihin garip cilvesine bakınız ki, bunun için, modernliğin başlangıcından bu yana tamamen ortadan kaldırılmaları "anlamlı seçim"in *sine qua non* (olmazsa olmaz) koşulu olarak görülen varlıklardan medet umuluyor. Ulus-devletin berbat biçimde çuvalladığı bu insani seçimlerin düzenlenmesi, anlamlandırılması ve etkinleştirilmesi işini emanet etmek için bugün düşünülen şey, bir zamanlar modernleştirme propagandası tarafından (haksız olmayarak) darkafalı, geri(ci), önyargılı, baskıcı ve aptallaştırıcı olarak tanımlanan, *ulus-devletten her halükarda daha küçük olan* "doğal orijin cemaatleri"dir.

Hiç kuşku yok ki, özgür bir ajanın yaşamı toz pembe değildir. Artık güvenli bir biçimde bize devredilmeyen yaşamı eleştirenlerin "sığ ve anlamsız kimlik" imgesinde yakalamaya çalıştığı ıstırap hakikaten vardır. Bugün [de] pek çok dert var fakat bunların hepsi de *gelecekle* ilgili her şeyde var olan daimi belirsizlik hakkında hissedilen acılar ve ıstıraplarla ilgilidir. Hızlı ve bu hızını her geçen gün de arttıran değişim bir şeyi, geleceğin bugün gibi olmayacağını kesinleştiriyor. Ancak bugünlerin bir ardıllamasına dönüşen geleceklerin hızla birbirini izlemesi aynı zamanda -hiçbir

kuşkuya yer bırakmayacak biçimde- şunu da öğretiyor: Bugünün şimdisi (en azından bunun öznel olarak "evcilleştirilmiş" ve "uysallaştırılmış" kısmı) geleceği, yani yarının şimdisini bağlamıyor. Bundan dolayı da, kişinin yarın elde etmek istediği sonuçları garantiye almak için bugünden yapabileceği pek bir şey yok. Diyebiliriz ki, (Ulrich Beck'in taşı gediğine koyan terimiyle) bir *Risikogesellschaft*'ta yaşamak kişisel deneyime *Risikoleben* olarak geri dönüyor. Ulrich Beck ve Elisabeth Beck Gernsheim'in de dediği gibi [bugün] "kesinlikler, insanların kafasında fırıl fırıl dönen sorulara dönüşüyor. Fakat iş bununla da kalmıyor. Toplumsal hareket, içinde yasalaşacağı rutinler gerektiriyor." Fakat,

> üzerinde düşünülecek ve müzakere edilecek bir olabilirlikler bulutuna dönüşen şey işte tam da, bu düşünülmeden kabul edilen meselelerin bilinç-öncesi "kolektif töreleşmeler" düzeyidir. İpotekli kararların derin tabakası, karar-alma düzeyine çıkmaya zorlanıyor. Böylelikle de açık yara kaşınıyor, sürekli taciz ediliyor ve savunma-saldırma reaksiyonu oluşuyor... Hayat aşikar olma niteliğini yitiriyor.[3]

Bireyler, insanı çıldırtacak kadar değişken olan kimliği yakalamak kendilerinde olmayan bir insanüstü güç gerektirdiği için bir kaybetme savaşı veriyorlar. Bundan dolayı da ardıl her bir yeniden canlanmalarını noktalayan ve zehirleyen bir hiddet doğuyor. Radikal bir tedavi olasılığını daha da azaltan şey, başdöndürücü özgürlük ile dehşetli belirsizlik arasında kıvranan bireylerin im-

---

3. Bkz. Ulrich Beck ve Elisabeth Beck-Gernsheim, "Individualization in modern societies - perspectives and controversies of a subject-oriented sociology", *Detraditionalization* (Oxford: Blackwell, 1995). Öncelikle belirsizlik düzeyinin önüne geçilemez biçimde artması ve risklerin "öznelleşmesi" olarak anlaşılan "bireyselleşme" süreci hakkında bu yazarların diğer çalışmalarında da çok kapsamlı ve ikna edici analizler yapılıyor; özellikle de birlikte yazdıkları *Das ganz normale Chaos der Liebe* (Suhrkamp, 1990) ve beraber derledikleri *Riskante Freiheiten: Individualisierung in moderne Gesellschaften* (Suhrkamp, 1994) içinde. Bu ikinci kitapta bulgularını etkileyici biçimde özetliyorlar: "İstediğiniz şeyi - Tanrı, Doğa, hakikat, bilim, teknoloji, ahlak, aşk, evlilik- alın; modernlik her şeyi 'rizikolu özgürlükler'e dönüştürdü..." Örneğin "evlilik -tıpkı bol virajlı bir yolda aşırı hızla araba kullanmak gibi- kişisel, rizikolu ve sigorta kaldırmaz bir girişimdir" (s. 11, 25). Ayrıca Christopher Lasch'ın önemli çalışması *The Minimal Self: Pyschic Survival in Troubled Times*'a (Londra: Pan Books, 1984) bakınız.

kansızı arzu etmeleridir: Bu insanların istediği şey, hem pastayı yemek hem de bundan tasarruf etmek gibi bir şey; yani, hem seçme özgürlüklerini hayata geçirmek ve bunun tadını çıkarmak hem de "mutlu son"u garanti etmek istiyorlar. Endişeleri için hangi ismi kullanırlarsa kullansınlar, aslında bu insanların kızdığı şey özgürlüğün doğasındaki risktir. Kendi rüyalarını nasıl tanımlarlarsa tanımlasınlar, bunların arzu ettiği şey *rizikosuz bir özgürlüktür*. Halbuki zaten sorun da budur: Özgürlük ile risk beraber gelişiyor ve ancak birlikte azalıyor. Bundan dolayı da modern bireyin bu müşkülünün nihai çözümü mümkün değildir.

Çelişkili acı ve zevklerin çarpık spiralini düzeltme yönündeki bitmek bilmez istek sayesinde ise bol miktarda yalancı çözüm bulunuyor. Örneğin sürekli belirsizliğin dramatik biçimde daha da arttığı zamanlarda yalın güvenlik rüyası maceranın cazibesine galip geliyor. Modernliğin ilk dönemlerinde yapıların yeniden yapılandırılması ve değerlerin yeniden değerlendirilmesinde gerçekleşen şey buydu ve böylece milliyetçiliğin yalın sükunet vaadinin ilk zamanlardaki başarısının yolu açıldı. Ve bugün, modern devrimin postmodern evresinin başlamasıyla -geçim kazanma oyununun kurallarındaki radikal değişiklikle, bütün özel ve kazanılmış becerilerin ve dolayısıyla da becerinin anlamının tamamen yeniden tanımlanmasıyla, ortaklığın/eşliğin alışılmış kalıplarının inkarıyla ve bu kalıbın gerektirdiği toplumsal know-how'ın devalüasyonuyla birlikte- ortaya çıkan şey de budur ve bu da cemaatçiliğin, yani "ikinci dalga milliyetçiliğin" ("nationalism mark two") bir anda popülerleşmesine yol açıyor.

Kabul etmek gerekir ki, eski-moda milliyetçilik, özellikle de sömürgelikten kurtulan dünyaya, çöken kapitalist ya da komünist imparatorlukların bıraktığı enkaz altındaki Afrika ya da Doğu Avrupa'ya henüz tam olarak uğramadı. Kaybedilenler ya da kafası karışanlar için bir yuva yaratan ulus düşüncesi buralarda hâlâ taptaze ve hepsinden önemlisi de denenmemiş bir şey. Bu düşünce (hatta milliyetçilik de tıpkı cemaatçilik gibi miras, kökler ve ortak tarih dilini iştahla kullansa bile) geleceğe aittir ve bir kişinin umut ve özlemlerinin beslendiği doğal yer gelecektir. Halbuki en önemli

başarısı olan ulus-devletle birlikte milliyetçilik (sömürge-sonrası kısımları hariç) Avrupa'nın tamamen geçmişine ait bir şey. [Milliyetçilik], bugün bir kere daha çözüm bekleyen sorunu geçmişte çözemedi. Bugün ikinci denemesinde daha başarılı olacağını beklemek aptalca olacaktır. Sömürgelikten kurtulan bölgelerin bilmediği ya da pek önemsemediği şu gerçeği Avrupa biliyor: Ulus-devletin işleri sağlam temel ve güvenli bir yuva idealine yaklaştıkça yuvadaki özgürlük azalıyor ve evin havası kaçıyor. İşte bunlardan ve başka yerlerde[4] açıklamaya çalıştığım başka sebeplerden dolayı, günümüzdeki ulus-devletlerin yaptığı, yapabildiği ya da yapmak istediği hiçbir şey, postmodern bireyin ruhsal kaynaklarını yutan belirsizlik sıkıntısı karşısında yeterli görünmüyor.

Bu koşullar altında cemaatçi yazılarda ortaya konan "doğal cemaat" vizyonlarını bu denli çekici kılan şey, her şeyden önce, bu düşüncenin devletten bağımsız ve hatta devlete karşı olarak tasavvur edilmesidir. Öyle görünüyor ki, cemaatçi filozoflar, popüler düşüncelerle aynı doğrultuda olarak, devleti insan varoluşunun "risk-üreten" tarafına koyuyorlar: [Buna göre] devlet özgürlüğü besliyor; fakat bunu yaparken de bireyleri, "anlamlı seçim" sığınağına ulaşmak için özgürlüğün riskleri arasında verdikleri mücadelede yetersiz kalan kendi kaynaklarına terk ediyor. Bir zamanlar ulusun yaptığı şeyi bugün "doğal cemaat" yapıyor ve güvenli bir cennet rüyasını temsil ediyor. Bu sığınak keşfedilen yolların çok uzağında ve yalnız denizcilerin uğrayamadığı yerlere kaydırılmış bulunuyor. Cemaatçiler bu tür yerlerin "köklerini" hakiki ya da icat edilmiş modern-öncesi dönemlere "dayandırmak" için ne kadar uğraşırlarsa uğraşsınlar, bu yerleri hem filozoflar hem de okuyucuları için cazibeli kılan şey modern keşif ruhu, keşfedilmeyeni keşfetme ve denenmeyeni deneme ruhudur. Belki bu defa...

Cemaatçi filozoflar "cemaati"nin, tıpkı bir zamanlar milliyetçi filozofların uluslarını çekici ve büyüleyici kılan şeylerden dolayı çekici ve büyüleyici olacağı düşünülüyor: yuva sıcaklığı, karşılıklı

4. Bkz. *Life in Fragments* (Oxford: Blackwell, 1995), "Europe of nations, Europe of tribes" bölümü.

yardım ve anlayış, çıkarların armonisi ve arzu birliği vaatlerinden dolayı. Yani, modernlik kadar eski bir ikilem bugün bir kere daha göz ardı ediliyor ve gizleniyor:

• ya "cemaat" bireysel tercihlerin bir *sonucudur*, üretilmiş ve özgürce seçilmiş (Roberto Unger'in sözcükleriyle; önceden kestirilemeyen koalisyonların, öngörülemeyen neticelerin ve kaçırılmış fırsatların sonuçu olan "tesadüfi, devşirilmiş ve toplamayla oluşturulmuş")[5] bir varlıktır ve dolayısıyla da bunların bizzat varoluşları ve bu varoluşları besleyen bağlılık tercihleri, tıpkı daimi belirsizlik durumunda hareket eden tamamen bireyselleşmiş insanların hayatlarındaki diğer tüm yönler gibi aynı risk-alma endişeleri ile doludur;

• ya da bu "cemaat" bütün tercihleri öncüllüyor; yani, (telkin, talim ve denetim yoluyla) bireyleri kendi değerlerine ve davranış kurallarına bağlı kalmaya *a priori* zorluyor ve dolayısıyla da cemaat üyeliği ile bireyin kendi kendisini kurma, tanımlama ve biçimlendirme özgürlüğü doğrudan bir çatışmaya giriyor.

Bu ikilem bir denge durumuna işaret ediyor; kazanılan ve benimsenen değerlerin, kaybedilen değerlerin kazanılması için feda edilmesi gerekiyor. Ancak hiçbir tercihin söz konusu olmadığı yuva rahatlığı, çekiciliğini tamamen gündelik özgürlüğün zorluklarına borçludur. Bu özgürlük olmadan tercihsizlik durumu hapishane yaşamına dönüşecektir.

Bu ikilem eskiden olduğu gibi somut ve çözülmemiş olarak karşımızda duruyor ve hiçbir argüman da bu ikilemi çözecek gibi görünmüyor. Bu yalnızca filozofların kafasını meşgul eden bir sorun değildir. Aynı zamanda, tutarlı ve sonuçsal hareketlere düşman, parçalanmış, süreksiz (epizodik) bir dünyanın gündelik yaşamına düşen postmodern bireyin, gündelik tercih yapma du-

5. Roberto Unger, *Politics: A Work in Constructive Social Theory,* C. 1 (Cambridge University Press, 1987), s. 167. "Eğer", diyor Unger, "bazı kurum ve düşüncelerin zaferleri görece tesadüfi ise, o zaman bunların yerine başkalarının konmasının gerçekçi olduğu da daha kolayca düşünülebilir". *Critical Review*'in sözü edilen sayısında Will Kymlicka'nın Unger üzerine yazdığı yazıyla karşılaştırınız.

rumunda kalan ve çelişkili ve günlük ideal ve kuralların kakofonisi arasında yaptığı tercihleri her gün "tasdik" ve tahkik etmek zorunda olan bireyin deneyimini de bu ikilem dolduruyor. Böyle bir deneyim kesinlikle bir onaylanma gereksinimine gebedir ve çağdaş toplumda böyle bir onay da iki tür otoriteden alınıyor: uzmanların otoritesi ya da sayıların [çoğunluğun] otoritesi.

Bugün her yerde, ayrık otu gibi, bilimin "son dakika gelişmeleri"ni vermenin onurunu yaşayan analistler, danışmanlar ve uzmanlarla beraber bunların çıkardığı "kendini eğitme" kitapları türüyor. Bunların verdiği genel mesaj şu: "Seçin fakat akıllı seçim yapın." Bu güven alma işi bir de şu düşünceyle yapılıyor: "Benim gibi birçok kişi" ile aynı durumdayım ve onlar da benzer "sorunlar" için benzer "çözümler"e başvuruyorlar. Buradaki mesaj [ise] şu: "Ötekilerle aynı şeyi seçin, yanlışa düşmezsiniz." Bu iki otorite kendi aralarında, bireyselliğin ıstıraplarını deliliğin kıvrandırıcı acılarından ayıran bir hat çiziyor.

İşte "neo-kabileler"de (ya da daha doğrusu, *koyutlanmış* kabilelerde) -yani, son tahlilde (vaatlerinin aksine) genellikle parçalarının toplamından fazla bir şey olmayan ve varsayılan otoriteleri, bu toplamı oluşturan bu parçaların her birinin kararlılığıyla ölçülen bütünlerde- tortulaşan şey bu ikinci tür otorite arayışıdır. Bu tür "neo-kabileler" birden çok tercihin ürünüdür ve kendisini yaratan seçimlerden daha uzun ömürlü değildir. Bu tercihlere, tercihi yapanların genellikle sahip olamadıkları bir sağlamlık verme niyetiyle oluşturulan bu neo-kabileler tercihlerin *önemsizliğinden* nasiplerini alıyor ve tercihi yapanların hayatındaki gündelik ve kısa ömürlü olmayı pek değiştirmiyor.

Bunlar, seçme durumunda olan insanların kafasını meşgul eden sorunlar. Ancak seçme özgürlüğü dereceli bir niteliğe sahiptir; ve gerçekten de içinde yaşadığımız ve pek çok boyutuyla katmanlara ayrılmış olan toplumun katmanlaştırıcı değişkenlerinin en önemlilerindendir (belki de *en* önemlisidir). Postmodern/tüketici toplumunda seçim yapmak herkesin *kaderidir* fakat *gerçekçi seçimlerin* yelpazeleri farklı oluyor ve dolayısıyla bunlar için gereken kaynak arzları da farklılaşıyor. Burada [herkese] eşit olarak da-

ğıtılan şey bireysel tercih sorumluluğudur; yoksa bu sorumluluk doğrultusunda hareket etmek için bireylerin sahip olduğu araçlar eşit değildir. Herkesin de bildiği gibi, bütün insanları eşit biçimde "zorunlu seçiciler" olmaya mahkum etmek, pratikteki seçme kabiliyetinin eşitliğini doğurmuyor ya da teşvik etmiyor. Bildiğimiz bütün örneklerde durum bunun tam tersidir. Jerzy Jedlicki'nin işaret ettiği gibi, evrensel ve eşit dağıtılmış seçme hakkı konusundaki liberal vizyonun hesaba katamadığı şey şudur: "Temel bir eşitsizliğin olduğu bir toplumsal ortama hareket özgürlüğü kazandırmak öncekinden daha derin bir eşitsizlik yaratacaktır".[6] Liberal toplum bir eliyle verdiğini öbür eliyle geri alıyor. Hakikaten özgür bir seçimi yaratan kaynaklar olmaksızın yüklenilen bir özgürlük yükümlülüğü birçok insan için onursuz, zillet ve özkınama dolu [acı] bir hayat reçetesidir.

Bu, liberal ilkeler etrafında örgütlenen bir toplumdaki tamamen somut ve hakiki bir sorundur; cemaatçilerin hücum ve tedavi etmeyi planladıkları sorundur. Fakat sorunun özü, pratikteki seçme yetisi ile seçme zorunluluğu dolayısıyla bireylere dayatılan koşulların eşleştirilmesi iken cemaatçiler bu eşleştirmenin yapılamamasından doğan acı sonuçların tedavisi için yanlış reçete sunuyorlar: [Bu doğrultuda gereken] hakların, özgürlük koşulunun *in potentia* gerektirdiği olanaklar düzeyine çıkarılmasını değil, seçme hakkının uygulanmasına dayatılan kısıtlamaların bir erdemmiş gibi alınmasını öneriyor ve dolayısıyla da bu özgürlük potansiyelinin hayata geçirilmesini daha da zorlaştırıyor. Nitekim toplum mühendisliği pratiğince önerilen ilaçlar çoğu zaman mevcut hastalığı daha da ağırlaştırmaktan başka bir işe yaramıyor.

"Değerler bireylerin haklarından daha önemlidir" ya da " 'varlığını sürdürme' görevi bireysel haklardan önce gelmelidir" gibi sözlerin insan vicdanına seslenen ve liberallerin tuzu kuruluğuna cevap olabilecek sloganlar olması için şunlar gerekiyor: Bu sloganların, birey olmanın özgür bir seçici olmaya eşit olduğu fakat pratikteki seçme özgürlüğünün bir ayrıcalık olduğu bir toplumda

6. Jerzy Jedlicki, "Antynomie liberalnej koncepcji wolnosci", *Zle urodzeni, czyli o doswiadczeniu historycznym* (Londra: Aneks, 1993), s. 35.

seçme olanağından yoksun olmalarına içerleyen yoksunlaştırılmış kişiler tarafından dile getirilen ve şu gerçekleri hatırlatan sloganlar olması gerekiyor; özgürlük-promosyonu işinde henüz alınacak çok yol var ve bu yolun tamama erdirilmesi için henüz birey olamayan pek çok bireyi kendi bireyliklerini hayata geçirmekten alıkoyan kaynakların mevcut dağılımı ıslah edilmelidir. Ne var ki şu gerçek de kolaylıkla göz ardı ediliyor: Bu sloganlar, kaynakların bireysel özgürlüğe hizmet edecek şekilde yeniden dağıtılması için verilen meşru mücadelede etkin "pazarlık noktaları" olmanın dışında, eleştiriye tabi tutulmadan kabul edildiğinde tam tersi bir sonuç doğuracak bir önerme -yani, bu özgürlüğün sınırlandırılması önermesini- barındırıyorlar. Ronald Beiner şu haklı tespiti yapıyor: Kymlicka cemaatçi postülaları liberal özgürlük promosyonuna uydurmaya çalışırken "şu gerçeği tam olarak kabullenemiyor: liberalizmin koşulu olarak savunduğu şey, bir cemaatin liberalleşmeyi kendi yaşam biçiminden uzaklaştırmasına yarıyor". İnsan ister istemez Sovyet yöneticilerinin önermesini hatırlıyor: komünizmin nihai hedefi olan devletin feshi, devletin zor kullanma gücünün uç noktaya çıkarılmasıyla gerçekleşecektir. Ve yine insan karşıt-inançlılığın bu somut örneğinin sonuçlarını da hatırlıyor.

Bu liberal-cemaatçi ayrımının her iki tarafındaki iyi niyetli filozoflar çoğu zaman, yoksul ve yoksunlar için besledikleri erdemli sempatinin bir uzantısı olarak desteklemek durumunda kaldıkları bu "azınlıklar"ın içinde bulundukları gerçekliklere nazikçe gözlerini kapatmaya zorlanıyorlar. Bu gerçeklik, yakından bakıldığında ve özellikle de içerden bakıldığında, çok itici görünüyor. Sözü edilen "varlığını sürdürme" postülası genellikle korkunç bir baskı ve zulüm silahına dönüşüyor. Bu silahı kullananlar ise, altlarında bulunan zavallı insanları boyun eğmeye zorlamak ve otonom bir tercihin bütün tezahürlerini ezmek için kendi kendilerine "cemaat"in (etnik, ırksal, dinsel) geleneksel değerlerinin bekçileri sıfatını veren kişilerdir. Liberaller için çok değerli olan haklar ve özgürlük değerleri [burada] bireysel hakların azaltılması ve özgürlüğün reddi için kullanılıyor. "Azınlıklar", devletin liberal olmayan pratiklerinin ürünüdür ve "cemaat liderleri"nin liberal olmayan pra-

tikleri doğrultusunda kullanılmaya tamamen uygundur.

Cemaatçilik liberalizmin doğasında var olan sakatlıkların ilacı değildir. Bu ikisi arasında gerçek bir çelişki var ve hiçbir felsefi jimnastik bu çelişkiyi bertaraf edemez. Hem cemaatçilik hem de liberalizm, otonom bireylerin durumuna içkin olan gerçek bir çelişkiden doğan rüyaların yansımasıdır. Her ikisi de sadece tek taraflı ve kendi iç tutarlılığı için şu gerçeği örtmeye çalışan bir yansımadır: Bireyin içinde bulunduğu durumun erdemlerinin hiçbiri kötülüklerinin bertaraf edilmesinden sonra yaşayamaz. İyi de olsa kötü de olsa, otonom bireyin yaşamı ikisi de eşit derecede itici olan iki uç arasında gidip gelmekten başka bir şey değildir; ve bu gidiş-gelişte özgürlüklerin beraberlerinde taşıdıkları risklerle birlikte benimsenmeleri gerekiyor. Filozoflar insanların bu gerçekle yüz yüze gelmelerini önlemek için ne denli çalışırlarsa çalışsınlar gerçek değişmiyor: İnsanların bireyler olarak makul biçimde düşleyebilecekleri anlamlı ve onurlu bir yaşamın tek yolu, rizikosuz yaşamak adına özgürlüğü feda etmekten kaçınmaktır.

Sonsöz: Son söz özgürlüğün

Her oyunun kazananı ve kaybedeni olur. Ancak özgürlük denen oyunda kazanmakla kaybetmek arasındaki fark silikleşme ya da tamamen ortadan kalkma eğilimi taşıyor. Kaybedenler bir dahaki sefer kazanma umuduyla teselli bulurken kazananların neşesi kaybetme önsezisi ile gölgeleniyor. Özgürlük her iki taraf için de şu anlama geliyor: Hiçbir şey yerinde durmuyor ve çarkıfelek her an tersine dönebilir. Kaderin kaprisleri hem kazananları hem de kaybedenleri belirsizliğe itiyor. Ancak bu belirsizlik farklı insanlara farklı mesajlar taşıyor: Kaybedenlere henüz her şeyin bitmediğini söylerken kazananlara bütün zaferlerin ip üstünde olduğunu fısıldıyor. Özgürlük denen oyunda kaybedenler umutsuzluğa, kazananlar da tam bir özgüvene kapılmıyor. Her iki ta-

rafın da özgürlükte bir payı var ancak her iki tarafın da şikayet etmek için gerekçeleri var. Taraflardan hiçbiri özgürlüğün kısıtlanmasını hafife alamaz fakat hastayı öldürerek özgürlüğün açtığı yaraları tedavi etmeyi vaat eden kesinliğin cazibelerine de tamamen sağır kalamaz.

Özgürlük denen oyuna katılanların deneyimi, kaderleri kadar belirsiz, olumsal ve uçsuzdur. Hem neşe hem de keder yaratıyor. Hem dayanışmayı hem de bencilliği besliyor. Değişim aşkı ile birlikte değişimden nefreti körüklüyor. İşte birçok gözlemciyi (örneğin bkz. "Un monde sans cap", Ignacio Ramone, *Le Monde diplomatique*, Ekim 1995) "anlaşılabilirlik krizi"nden söz etmeye iten şey kaderin bu müphemliği ve bunun beslediği çelişkili tutumlardır. Deneyimsel müphemliğin kökleri, düzenin bütün kuramlaştırılmış düzeyleriyle -küresel, ulusal, kurumsal, çevresel- çökmesine ve evrensel ya da evrensele yakın kabul görebilecek iyi bir toplum vizyonunun yokluğuna dek uzanıyor. Önümüzdeki karışık ve dağınık resmi düzeltmek, karışmış ve tutarsız deneyimden insicamlı bir model çıkarmak ve her biri ayrı bir yerde olan olay boncuklarını bir araya toplamak için, -deniyor-, gereken kavramsal araçlardan yoksunuz. Gerçekten de eğer bizim aradığımız şey, şeylerin mantığı (bunu, şeylerin belirlenimi, bunların varacağı noktanın *a priori* kararlaştırılması ve sonun daha başlamadan kesinleştirilmesi olarak okuyunuz) ise o zaman "piyasa yasaları", bırakın "ilerleme yasası"nı, "doğa yasaları" ya da "tarihin yasaları"nın zavallı bir yedeğidir. Nitekim deneyimin müphemliği ve bunun sonucunda da arzu ve tutumların tutarsızlığı, dünya düzeninin paramparça olması ve entelektüel kararlılık ve anlayışın iflası olarak yansıtılıyor.

Ancak insan merak ediyor: sürgünde ve sıla hasreti çeken düşünürlerin kesinliğin Yitik Cennetine yeniden döndürülmeleri için hangi kavramsal araçlara gereksinimimiz var (ve bu iş için hangi kavramsal araçlar yeterli olacak). [Bir zamanlar], tarihi yasalara bağlı *kılmayı* aklına koyan ve bunun uyacağı yasalar vazetmeye kararlı olan güçlerin varlığında [acaba] "tarihin yasaları" çok açık biçimde ortada değil miydi? "İlerici" olanı yaşatmak ve yaymakta

ve "gerici" olanı da boğmak ve öldürmekte yeterince mahir, donanımlı ve acımasız ya da hissiz olan güçler sayesinde "ilerlemenin yasası" gün gibi aşikar değil miydi? Bu güçler dünyaya egemen olunca tarih ve ilerlemenin yasaları da düşünceye egemen olmadı mı? Ve bu tür güçler geri dönemeyeceği için, ilerleme ve daha genel olarak da tarihsel istikamet hakkındaki modern kesinlik postmodern küllerden diril(e)meyecek mi?

Modern kesinliğin restorasyonu, sayısız nedenden ötürü, artık mümkün değil. Bu iyi mi, kötü mü? Kesinliğin karşı konulmaz atraksiyonlarına rağmen, bu çarpışma sonsuza dek sürecek ve bütün olabilirlikler varlığını sürdürecek gibi görünüyor. Bunun böyle olmasının nedeni kesinliğin nihai ediminin getireceği faydaların kayıpları dengeleyip dengelemeyeceğinin bilinmemesi değil, sayısız insanın müphemliğe karşı yürütülen savaşın maliyetini ve kesinliğin rahatlığı için ödenen bedeli artık öğrenmiş olması ve sayısız insanın bu süreçte parmağının (ve sadece parmağı da değil!) olması ve artık bu bedeli bir kere daha ödemekten sakınmasıdır. Eğer tarih herhangi bir şeyi kanıtlamışsa, gelecekteki tüm hesaplara dahil edilmesi gereken bir şeyi -ve hem de fazlasıyla- kanıtlamıştır. Bunu, *Apologie des Zufalligen* (1987) ve *Abschied vom Prinzipiellen* (1991) kitaplarının yazarı Odo Marquard eşsiz ifadesiyle şöyle dile getiriyor: "Eğer -kutsal bir metin bağlamında- birbiriyle çelişen iki yorumcunun her biri kendisinin haklı olduğunu, hakikatin, kurtuluş için gerekli olan hakikatin, metinden kendisinin anladığı şey olduğunu söyleyecek olsa burada bir kavga çıkabilir." Halbuki bunu iddia etmek yerine bunlar "metnin farklı bir biçimde ve yetmediyse bundan da farklı bir biçimde ve böylece sonsuz sayıda farklı olarak anlaşılabileceği" konusunda anlaşacak olsalar o zaman müzakereye başlayabilirler "ve müzakere eden insanlar öldürmezler". [Yani] "tekilleştirici yorumsama"nın tersine "çoğullaştırıcı yorumsama", "öldürmeyi hedefleyen bir varlık"ı değil "metni hedefleyen bir varlık"ı öngörüyor.

Tarih, bir ve tek hakikat adına işlenen katliamlarla doludur. (Tabii bu bir laf kalabalığıdır: hakikat ya "bir ve tek" olabilir ya da hakikat olmaz; diğer tüm inançların yanlış olduğu ima edildiği za-

man hakikat düşüncesine başvurmak gerekir ve başvurulur; çoğul halindeki "hakikat" kendi içinde çelişir.) Ancak çoğulluk ve hoşgörü adına işlenen tek bir zalim eylem örneğine işaret etmek zordur. Yılmaz dinsel fatihler, Kutsal Engizisyonun kardinalleri ve din savaşları komutanlarının rölativizm ve çoğulculuk sevgisi konusundaki kötü şöhretleri Hitler ya da Stalin'inkinde daha fazla değildi. Fakat insan tekrar tekrar "Eğer Tanrı yoksa, her şey serbesttir" sözlerini duyuyor; tam tersinin doğru olduğunu tarihten öğrense bile: eğer Tanrı varsa o zaman, ne kadar gaddarca olursa olsun, Tanrı adına işlenmesine izin verilmeyen hiçbir zulüm yoktur. Ve hepsinden önemlisi de, bu durumda sorumluluk taşıyan ve bundan dolayı da işlenen gaddarlıktan dolayı vicdanlarınca yargılanmaktan korkacak olanlar bu zulmü işleyen insanlar olmayacaktır.

Burada Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu üzerine teolojik bir tartışma yapmıyoruz. Yukarıda söylenenlerde (ve, daha da önemlisi, Tanrı'nın adının felsefi olduğu kadar siyasal kullanımında/suiistimalinde) "Tanrı", "bir ve tek" düşüncesini, bütün sayısız yorum ve biçimleriyle "benden başka hiçbir tanrın olmayacak" düşüncesini temsil ediyor: *Ein Volk, ein Reich, ein Führer,* tek parti, tek tarih hükmü, tek ilerleme çizgisi, insan olmanın tek yolu, tek (bilimsel) ideoloji, tek doğru anlam, tek doğru felsefe. Bütün bu bağlamlarda "bir ve tek" ibaresi bir ve tek mesaj taşıyor: bazıları için iktidarı tekellerinde bulundurma hakkı ve ötekiler için tam itaat yükümlülüğü.

İnsan birey, ahlâki bir özne, sorumlu bir özne ve sorumluluğunun sorumluluğunu alan bir özne olarak birey, yalnızca bu bir-ve-teklik düşüncesine karşı yapılan mücadelede doğabilir. "Çeşitlilik", diyor Marquard, "tam anlamıyla çeşitlilik insan özgürlüğünün şansıdır." Marquard Almanca *Zweifel* (kuşku) ile *zwei* (iki) sözcüklerinin etimolojik akrabalıklarını kullanıyor: iki (ya da daha fazla) inancın varlığı (ki bunlar, aralarındaki çatışma dolayısıyla güçlerinin çoğunu yitirirler) insanı "her ikisinin gücünden kurtulacak, gülen ya da ağlayan bir Üçüncü" yapıyor. "Birçok kanaate sahip olmak", "pek çok gelenek ve tarihe, bir be-

dende birçok ruha -ah!- sahip olmak", "birçok tanrıya ve pek çok oryantasyon noktasına sahip olmak" birey sıfatıyla birey için iyi bir şeydir.

Eğer tektanrıcılık özgürlüksüzlüğü ifade ediyorsa, çoktanrıcı gerçeklikten doğan özgürlük de, suçlamaların tersine, nihilizm demek değildir. Özgür olmak hiçbir şeye inanmamak demek değildir. Özgür olmak pek çok şeye -körü körüne itaatin ruhsal konforu için aşırı derecede çok şeye- inanmaktır. Özgür olmak, aralarında yapılacak sorumlu seçim görevine karşı kayıtsız ya da nihilist bir tavır almayı mümkün kılacak kadar çok sayıda eşit öneme ya da inandırıcılığa sahip inancın olduğunu bilmektir. Özgür olmak, hiçbir seçimin bu seçimi yapan kişiyi kendisinin doğuracağı sonuçların sorumluluğundan kurtarmayacağını ve dolayısıyla da seçmiş olmanın seçme sorununu ebediyen çözmüş olma ya da kendi vicdanını rahatlatma hakkına erişme anlamına gelmediğini bilmektir.

Vicdanın sesi -sorumluluğun sesi-, yalnızca uyumsuz ezgilerin ahenksizliğinde duyulabilir. Konsensüs ve oybirliği mezarlıkların sükunetinin habercisidir (Habermas'ın kendi mükemmelliğini konsensüs ve itirazın dışlanmasıyla ölçen "mükemmel iletişim"i de, özgür yaşamın hastalıklarını kökünden temizleyen başka bir ölüm düşüdür). [Yani] sorumluluk, özgürlük ve bireyin son nefeslerini verdikleri yer evrensel konsensüs mezarlığıdır.

Sorumluluğun sesi, insan bireyinin doğum çığlığıdır. Bunun duyulabilirliği bireyin hayatta olduğunun işaretidir. Tabii bu illa da mutlu bir hayatın işareti değildir (eğer tabii mutluluk tasasızlık demekse; mutluluğun bu tanımı popüler olmasına karşın hiç kuşkusuz çok tartışmalı bir tanımdır). Sorumluluk almak kolay bir şey değildir. Bunun nedeni, sadece (bir şeyler kazandırırken mutlaka bir şeylerden el çektiren) seçim yapmanın acılarına yol açması değil, aynı zamanda da sürekli olarak yanlışı seçmiş olma -kim bilir?- endişesine yol açmasıdır.

Nitekim özgürün özgürlüğü ve bireyin bireyliği yalnızca güç sahiplerince tehdit edilmiyor. Güç sahipleri bireysel özgürlüğü destekliyor; fakat bu tıpkı ilmiğin idam edilen adamı desteklemesine

benziyor. Bireylerin sorumluluklarını kendilerinin üstlenmesi her gücün/iktidarın kabusudur. Güç sahipleri (mevcut ve *in spe*) uyrukları için yalnızca tek bir sorumluluk biçimi tanırlar: İktidar dilinde sorumlu olmak emre itaat etmek, "güç sahibi" olmak ise öz itibariyle başkalarının herhangi bir başka sorumluluk alma hakkını, yani özgürlüğünü elinden almak demektir. Ancak mesele burada bitmiyor. Özgürlükleri feshetmek isteyen güçler bu amaçlarına ulaşmak için her zaman zor kullanmak zorunda kalmıyorlar. İçinde yaşadığımız totaliter çağın hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak açıklıkta gösterdiği gibi, birilerinin özgürlüklerini elinden alma isteği ile kendi özgürlüklerini feda etme isteği çoğu zaman çakışıyor. Özgürlük genellikle özgürlükten kaçmak için kullanılıyor: vicdan *sahibi* olmaktan vicdanın *kendisi* olmaya kaçış, kişinin kendi inancını savunmasından savunulmaya değer tüm inançların zaten ortaya konduğu inancına kaçış için.

Ancak bu kaçışın çekiciliklerine direnmenin ıstırap vericiliği de hikayenin sonu değildir. Bunun ötesinde bir tuzak, bir ayartma daha var; bu, karşısında direnmemizin çok zor olduğu ve tekrar tekrar düştüğümüz bir tuzak: hem pastayı yeme hem de bundan tasarruf etme, yanlış bir seçimin cezasını ödeme korkusu olmadan seçmenin keyfini çıkarma, doğru seçim için -yani endişesiz özgürlük için- kesin, tescilli ve garantili bir reçete arama ve bulma tuzağı... Bir yerlerde, doğru seçimin yanlıştan nasıl ayrılacağını bilen birileri -özgür olma sanatının büyük ustası, doğru seçimin yüce bir pratisyeni ve/veya yüce bir teorisyeni- olmalıdır... İşte buradaki bütün maharet bu kişiyi bulmak, ondan mucizevi formülü almak ya da satın almak, bunu öğrenmek ve bütün ayrıntılarıyla bunun nasıl izleneceğini bilmektir...

Ancak sorun şudur: özgürlüğe, sorumluluğa ve sorumlu özgürlüğe garantili reçete yazmak suyu ateşe vermek gibi bir şeydir. Her ne kadar gittikçe daha çok insanın bu reçeteyi yazması yolunda talepler sürüp gitse de, özgürlüğün reçetesi diye bir şey yoktur. Her ne kadar çoğumuzun ezeli rüyası olsa da endişesiz özgürlük diye bir şey yoktur. Bizim bu düşümüzün doğal sonucu olarak, çoğumuz bu rüyamızın gerçekleşmesini isterken başka pek

çok kişi bu isteğimizin canlı tutulmasını kârlı görüyor.

Nereden bakarsak bakalım, seçme durumunda kaldığımız zaman çoğumuzun neyi seçeceği -özgürlüğün endişesini mi yoksa yalnızca özgürlüksüzlüğün sunabileceği rahatlığı mı seçeceğimiz- asla kesin değildir. Yalnız buradaki sorun şudur: Bize şu ana dek böyle bir seçme şansı verilmedi ve verileceğe de benzemiyor. Özgürlük bizim kaderimizdir: bu, olmamasını isteyemeyeceğimiz ve ne kadar görmezlikten gelirsek gelelim yakamızı bırakmayacak bir kaderdir. Her bir konsensüs girişiminin, başka açılardan bir ahenksizliğin devamından başka bir şey olmadığı çoksesli ve çok çeşitli bir dünyada yaşıyoruz. Bu dünya uzun bir zamandan bu yana tam ve fasılasız bir "belirsizleşme"[1] süreci yaşıyor (ve her halükarda bu süreç uzun bir süre daha devam edecek). Yaygın olarak tanımlanan "işin kaybolması" bu sürecin yalnızca çok simgesel -ve, varoluşun bütün diğer yönlerine yansıma eğilimi taşıdığı için de, büyük bir psikolojik etkiye sahip- bir boyutudur. Örneğin Fransa'da 1994'teki yeni istihdamların %70'i geçici ya da belli bir süre içindi. Kendi içinde bir derecede istikrarlı olan işlerin oranı 1970'te aktif nüfusun %76'sı iken bu rakam 1994'te %58'e düştü.[2] ABD'de ise 1993'te istihdama açık işlerin %90'ı sigortası ve emeklilik hakkı olmayan yarı-zamanlı işlerdi.[3] İşte sakinleri böyle gittikçe belirsizleşen bir dünyayı anlamaya çabalıyorlar ve bu insanlar böyle bir dünyada yaşamak için kendilerini donatıyorlar; belki seçilmiş olmayan fakat tamamen gerçek olan özgürlüklerinin "en iyisini yaşamak" doğrultusundaki beceriler peşinde koşarken böyle bir dünyada yaşamaya hazırlanıyorlar.

Bazı yazarlar dünyayı, ütopyanın gerçekleştiği ve özgür, "bağımsız" ve her geçen gün biraz daha kendi ayakları üstünde duran bireylerden oluşan bir yer olarak resmederken ötekiler her şeyin

---

1. "L'insécurisation" terimi Jean-Luc Mathieu'ye aittir (bkz. Jean-Luc Mathieu, *L'insécutés* (Paris: Presses Universitaires de France, 1995)).
2. Bkz. André Gorz, "Vers une société post-marchande", *Transversales science culture*, Eylül/Ekim 1955; Bernard Cassen, "Chomage, des illusions au bricolage", *Le Monde diplomatique*, Ekim 1995.
3. Bkz. Jeremy Rifkin, *The End of Work: The Decline of the Global Labour Force and the Dawn of the Post-Market era* (New York: Tarcher-Putnam, 1995).

kötüye gittiğinden söz ediyor. Bu gruplardan hiçbiri kendi yargılarını destekleyecek inandırıcı argüman bulmakta zorlanmıyor. Övgücülerle yergiciler arasındaki bu tartışma sonsuza dek sürecek; tıpkı "belirsizleşme" sürecinin devam edeceği gibi. Boş yere değerlendirmeler arasındaki farklılıkları çözmeye çalışmak yerine, bu yeni durumun getirdiği kazançların ve kayıpların bir envanterini çıkarmak ve tedavi ya da kısmi iyileştirme olarak düşünülebilecek her şeyin zaten tamamen "bireysellleşmiş" dünyadan başlaması gerektiğini -başka bir deyişle, özgürlük ve bağımsızlık ortamına atılan bireylerin seçeceği ve izlemek için gerekli araçlara sahip olduğu stratejilere dayanması gerektiğini- kabul etmek daha mantıklı olacaktır. Kişi nereye gitmek isterse istesin bütün yollar buradan başlıyor.

Bireysel seçme özgürlüğünün gittikçe bağımsızlaşmasının[4] herkes tarafından kabul edilen yan etkilerinden biri, varsıllarla yoksullar arasındaki uçurumun daha da derinleşmesidir. Hem toplumiçi hem de toplumlararası ölçekte bu uçurum, yaklaşık yüzyıldan bu yana görülmeyen ve yakın zamanlara kadar "kültürel olarak unutulan" oranlara ulaşıyor (3 ve 4. Bölümlere bakınız). Tüketici festivalinden dışlanan insanların göreli yoksullukları, bir sonraki refah dalgasında iyileşme umudunun sönmesiyle birlikte artıyor. Bunun sonucunda ise dışlanmışların ümitsizlikleri gittikçe de-

---

4. Bu süreç genellikle "serbestleşme" olarak adlandırılıyor. Ancak insan, eleştirilmeden kabul edilen bu ad(landırman)ın, bu sürecin gerçek doğasını ne kadar gizlediğini (açığa vurduğunu değil) düşünmeden de edemiyor. Evet doğru bazı etkinlikler "serbestleş(tiril)iyor" fakat aynı zamanda da öteki tür etkinlikler -ya da bütün bir yaşam etkinlikleri sınıfı- çok daha sıkı ve bazen baskıcı düzenlemelere tabi tutuluyor; ve bu iki zıt sürecin çakışması hiç de olumsal görünmüyor. Nereden bakarsak bakalım, bugün devletler eskisinden daha az yasa çıkarmıyor; daha az (şeyi) "düzenlemiyor" ve ulusal gelirin bu düzenleme çabalarına harcanan payında hiç azalma işaretleri görülmüyor. Yalnızca şu oluyor: düzenlemenin hedefleri ve stratejileri yeniden tanımlanıyor ve devletin tasarrufundaki harcamalar farklı kullanımlara tahsis ediliyor. En önemlisi de bu yeni düzenin yoksulları, kendilerinin seçme özgürlüğünü ve inisiyatif alma hakkını serbest bırakmayı değil bağlamayı amaçlayan çok daha katı ve titiz yasamalara hedef oluyorlar. Martin Woollacott'un yerinde tespitiyle, (bkz. "Dismembering values", *The Guardian*, 9 Aralık 1995), harcamalar "hizmetten denetime, refah devletinden cezaevi devletine kayıyor".

rinleşiyor; henüz karşılarındakilerin kaderini yaşamayan dışlayanlar ise, var güçleriyle, bu yoksul ve terkedilmişlerin dönüşünün ahlâki anlamını "kültürel olarak iptal etme"ye çabalıyorlar. Bunu, 19. yüzyılda yaygın olarak izlenen fakat daha sonraları refah-devleti döneminde kınanan ve terk edilen, yoksulların el altından vahşileştirilmesi ve ardından da yoksulluğun "suçlulaştırılması" ve "tıbbileştirilmesi" uygulamalarıyla gerçekleştiriyorlar. Modern kurumların postmodern dünyada dağı(tı)lmasıyla birlikte cesaretli kişilerin inisiyatiflerinin önündeki son engel de kalkıyor fakat aynı zamanda da erken-modernliğin vahşilik ve merhametsizliğinin dayanılmaz yüzü bir kere daha ortaya çıkıyor.

Kolektif ve bireysel refah harcamaları ile toplumsal ücretler kesildikçe polis, cezaevleri, güvenlik hizmetleri, silahlı korumalar ve ev/işyeri/araba güvenliği için yapılan harcamalar da önü alınamayacak biçimde artıyor. Refah [harcamalarında yapılan] kesintiler bir kez başladığında, hemen kendi kendine üreyen bir şey haline gelirken, yoksulluğun bir asayiş ya da tıp sorunu olarak yeniden tanımlanması, kaynakları yutan dev bir kara delik yaratıyor. Bunun sonucunda da dışlanan ya da dışlanmanın eşiğinde olan insanlar tecrit kamplarının görünmeyen ancak tamamen somut duvarlarının içine atılıyor ve içeriye sıkıca kilitleniyorlar. Ancak özgür insanların bireysel özgürlükleri, kaynakların bu yer değiştirmesinden pek bir şey de kazanmıyor. Bundan kazançlı çıkan tek şey, herkese sinen boğucu güvensizlik duygusudur.

Dışlananların özgürlüğünü kısıtlamak özgürlerin *özgürlüğüne* hiçbir şey katmıyor. Bu, yalnızca bunların özgür olma *duygularından* ve özgürlüklerinin *tadını çıkarma yetilerinden* çok şey çalıyor. Refah [harcamalarında] kesintiye gitme yolu bizi özgür bireylerden oluşan bir toplumdan başka her yere götürebilir. Özgürlerin gereksinimleri bağlamında bu tam anlamıyla bir çıkmaz sokaktır. Özgürlüğün iki yakası arasındaki dengeyi bozuyor: bu yolun bir noktasında özgür seçimin keyfi azalırken korku ve endişe güç topluyor. Yani kısaca söylemek gerekirse, özgürlerin özgürlüğü herkesin özgür olmasını gerektiriyor.

Guido de Ruggiero'nun[5] klasik özdeyişiyle "özgürlük, kişinin istediğini yapma yetisi, kendi faaliyetlerini yürütürken başkaları tarafından engellenmeyecek bireysel hakkını ifade eden bir seçme serbestisidir"; dolayısıyla özgürlük kendisini baskıya direnme ile - "eleştirel enerji" ile- ifade ediyor. Burada en önemli rolün yapma *yetisine* ve direnme *yetisine* verildiğini belirtmek gerekiyor. Ancak bu yeti, hakların verilmesinden öte bir şeyler gerektiriyor: Yeti, eşit vatandaşlık haklarını paylaşan tüm bireylere eşit ölçüde dağılmayan *pratik* bir niteliktir. Başka bir yerde[6] de ifade ettiğim gibi özgürlük toplumsal bir ilişkidir. Yine bu kitabın bir yerinde (bkz. Bölüm 2) de söylediğim gibi, "ötekiler"in baskıcı, felç edici, yetisizleştirici gücü, dış koşulların ve "ötekiler"in iğrenç niteliğinin bir yüzü olmaktan çok yetisizleştirilmeye boyun eğenlerin kaynaksızlığının bir yansıması ya da sonucudur. İşte özgürlükle kaynaklılık arasındaki bu bağı gören Sir William Beveridge,[7] devlet garantisindeki refah konusundaki büyük projelerinin "Liberalizmin yaşayan büyük geleneklerinin tamamını bir bütün olarak bu yeni dünyaya taşıyan özde liberal şeyler" olduğunu söylüyor. Beveridge her vatandaşa "kendisi ve sorumluluğu altındaki herkese onurlu bir yaşam sağlamasına yetecek bir gelirin, bundan başka hiçbir şeyi olmasa bile kendisine yetecek ve bir şeyleri olduğu takdirde de malvarlığı soruşturmasıyla kesilmeyecek olan bir gelirin" garanti edilmesi gerektiğini söylüyor ve ekliyor: Bu, *sadece şu ya da bu sebeple özgürlüğünü kullanamayan kişilerin değil* herkesin özgürlüğü adına yapılmalıdır. Beveridge'e göre yoksulluk ve aylaklık *korkusuna*, bizzat yoksulluk ve aylaklık ısırmadan çok önce ruhları kemirmeye başlayan ve her şeyden önce, Ruggiero'nun "eleştirel enerji"sini sağlayan ve yoksulluk ve aylaklığı güvenli bir mesafede tutmak için gerekli olan özgüven, cesaret ve kararlılığı

---

5. Guido de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, çev. R. G. Collingwood (Boston: Beacon Press, 1959), s. 350-1.
6. *Freedom* (Milton Keynes: Open University Press, 1989) adlı çalışmama bakınız.
7. Bkz. Sir Wiliam Beveridge, "Liberal radicalism and liberty", *Western Liberalism: A History in Documents from Locke to Croce*, der. E. K. Bramsted ve K. J. Melhuish (Londra: Longman, 1978), s. 712-17.

yutan bu korkuya karşı koruyucu tek ilaç -halihazırda kendi ayakları üstünde duran ve kolektif sigortaya muhtaç olmayan kişiler de dahil olmak üzere *herkesi* kapsayan- böyle bir garantidir.

"Radikal liberal" Beveridge için bireysel özgürlük kesinlikle kolektif korumaya muhtaçtı. Günümüzdeki sıfatları kendilerinden menkul liberalizm *sözcüleri* [ise] kesin olanın tam tersi olduğunu göstermeye çalışıyorlar: Yani, bireysel özgürlüğün, kolektif olarak örülen bütün koruyucu ağların yok edilmesini gerektirdiğini. Çünkü, diyor bunlar, bu ağlar kişilerin kendi başlarına hareket etmelerini engelliyor; fakat en önemlisi bu ağların maliyeti yüksektir (yani, bu ağların bakımı için, ulusal hazineden bireylerin kendi kendilerini yaşatmaları amacıyla harcanabilecek miktarda kesintiler yapılıyor). Sıfatları kendilerinden menkul bu liberal *politikacılar*, adeta kendi görüşlerini ispatlamak için, bu ağları çok daha hantal, düzensiz, işlemez ve yolsuz hale getirerek insanları bu ağları sorgulamaya itmek istiyorlar. Bu koruyucu ağların kaldırılması durumunda "cebinizdeki para"nın artıp artmayacağı tartışmalı bir sorun. Fakat şurası kuşkusuz: [Böylece] yoksulluk ve aylaklık, şanssızları evsiz yaparak ve şanslıların evlerini de endişeye boğarak daha güçlü bir biçimde kendini gösteriyor.

Bunları zikretmekle asla bir stratejinin aşikar yanlışlarının, öteki stratejinin örtük erdemlerinin yeterli kanıtları olduğunu söylemek istemiyorum. Zorla kazanılmış, acı verici ancak özgürleştirici postmodern aklın, hiçbir stratejinin -özellikle de böyle olduğunu iddia eden ve dolayısıyla da taşıdığı ve doğurabileceği tehlikelere karşı açık olan stratejilerin- sağlam ve yıkılmaz olmadığını öğrettiğine inanıyorum. Bu yöndeki gayretlerimiz Thomas Mann'ın uyarısında ya da Michael Walzer'ın yargısındaki acı hakikati öğrenmemizle hız kesti. Thomas Mann 1939'da, özgürlük ile eşitliğin "nihai olarak asla barışmayacağı"nı ve "bunun, her an yeniden çözülmesi gereken bir insani sorun olduğunu" söylüyordu. Michael Walzer ise, ahlâkın "üzerinde tartışmamız gereken bir şey" olduğunu ve sonsuza dek de böyle kalacağını ve bizim, hiç bitmeyen bir tartışma olanağı olduğunu dikkate alarak bunu ya-

pabileceğimizi -yapmamız gerektiğini- belirtiyordu.[8]

Kolaylıkla saklandığı ya da unutulduğu için şu noktanın tekrar tekrar altını çizmek gerekiyor: Bu tartışma, bireyle toplum arasında var olduğu söylenen çıkar çatışması üzerine ve bunlar arasında bir barış, uzlaşma ya da ateşkesin nasıl tesis edilebileceğine ve edilmesi gerektiğine dair yürütülen eski, kısır ve sonuçta yapmacık tartışmanın güncelleştirilmiş versiyonu değildir. Bugün bu tartışmaya katılanlardan çok azı (tabii eğer katılanlar varsa) bireysel özgürlüklerin "toplumun iyiliği için" kurban edilmesini talep edecektir. [Bugün artık] toplum kendi meşruiyetini bireysel özgürlüğün çıkarları bağlamına dayandırmak zorundadır; yoksa tersi değil. Postmodern siyasette yüce değer ve toplumun bütün günah ve sevaplarının ona göre ölçüldüğü ölçüt bireysel özgürlüktür. Ancak birçok keskin deneme ve çok maliyetli yanılmalar sayesinde bugün şu gerçeği görme ve kabul etme şansını yakalamış bulunuyoruz: Bireysel özgürlük tek başına bireyin kendi çabalarıyla kazanılamaz; bazı insanların bunu başarabilmesi ve bunun tadını çıkarabilmesi için, bunun herkes için mümkün kılınmasını sağlayacak bir şeyler yapılması gerekir; ve bunu yapmak, özgür bireylerin sadece ortaklaşa olarak, yani *siyasal topluluk* olarak girişebilecekleri bir görevdir.

> Siyasal topluluk ampirik bir şey olarak değil, söylemsel bir yüzey olarak düşünülmelidir. Siyaset, siyasal topluluğun kurulması ile ilgilidir, yoksa bu toplulukta yapılan bir şey değildir. Siyasal topluluk ... bağlaşık bir kamu yararı düşüncesi gerektirir; fakat bu kamu yararı, bir "birleşme noktası" olarak, yani hepimizin sürekli olarak gönderme yaptığımız, oysa asla ulaşılamayan bir "ufuk noktası" olarak düşünülen bir kamu yararıdır...
> [H]erkesi içine alan bir siyasal topluluğa asla ulaşılamaz... [S]iyasal topluluğun olabilirliğinin koşulu aynı zamanda da bunun tam olarak hayata geçirilmesinin imkansızlığıdır.[9]

---

8. Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), s. 32.
9. Chantal Mouffe, "Liberal socialism and pluralism: which citizenship?", *Principled Positions: Postmodernism and the Rediscovery of Value,* der. Judith Squires (Londra: Lawrence & Wishart, 1993), s. 81.

İşte, özgür bireylerden oluşan bir siyasal topluluğun yaratılması ve yaşatılması doğrultusunda sonsuz ve asla sonuçlanmayacak olmakla beraber vazgeçilmez ve faydalı çabalar sürdürülecekse bunun nasıl yapılacağı ve bu konuda neyin denenebileceğini Chantal Mouffe böyle dile getiriyor. Böyle bir topluluğu tesis eden bu "birleşme noktası" olarak "kamu yararı" düşüncesi, bugün hiç kuşkusuz, "bütünün hakiki ya da farazi çıkarları" için bireysel özgürlüğün kurban edilmesi düşüncesine değil, her bir bireyin özgürlüğünün ve bu özgürlüğün özgürce yaşanmasının herkesin özgür olmasını gerektirdiği ve her bireyin özgürlüğünün güvende ve garantide olması için herkesin ortak çabasının gerektiği düşüncesine denk geliyor. Her bir bireyin yoksulluk ve aylaklık *korkusundan* ari olması için herkesin *hakiki* yoksulluk ve aylaklıktan ari olması gerekiyor.

Bireyin (bütün tahakküm ve baskıların değişmez kod adı olan) "toplumsal bütün" altarında kurban edilmesi çağrılarına ihtiyatla yaklaşmamız için yeterince gerekçeye sahibiz. Ve tarih boyunca, böyle bir kurbanlığa yönelik taleplere direnmeye ve bunlarla savaşmaya yetecek argümanlardan çok daha fazlasını toplamış bulunuyoruz. Bugün şunu çok iyi biliyoruz: Bu mantıkla bir "siyasal topluluk" kurma girişimleri genellikle bazı insanlarda istenmeyen güçlerin toplanması ve topluluğun bütününün pratik olarak yetkisizleştirilmesi ile sonuçlanıyor. Yasalarla dayatılan mühendislik ürünü mutluluk oyununu sahnelemek için siyaset sahnesini ortak hafızalardan temizlemek, bu koşullar altında gerçekçi ve muhtemel olmayan bir beklenti gibi görünüyor. Buna girişmek, olmayacak duaya amin demektir. Zaten postmodern siyaset sahnesinde beklenen şey de, modern düşüncenin şiirsel bir dille "üyelerinin toplamından daha büyük bir şey" olarak tanımladığı ve bundan dolayı da kendisini oluşturan üyelerinin her birinden uysallık ve itaat isteyen böyle bir toplum değildir. Postmodern aklın izinden giden bir siyaset yalnızca *özgür bireylerin kendi özgürlüklerinin koşullarını yaşatma ve garantiye alma hakkının onaylanması* doğrultusunda yönlendirilebilir.

Gerçekleştirilebilir bir siyasal topluluğun yaratılmasını amaçlayan postmodern siyasetin (*Modernlik ve Müphemlik*'in sonuç bö-

lümünde söylediğim gibi) Özgürlük, Farklılık ve Dayanışma üçlü ilkesi tarafından yönlendirilmesi gerekiyor. Burada özgürlük ve farklılığın bekasının zorunlu koşulu ve bunlara yapılacak özde kolektif katkı, dayanışmadır. Postmodern dünyada bu üçlüden ilk ikisinin -gittikçe küreselleşen piyasaların "serbestleştirici" ve "özelleştirici" baskıları gibi- açık ya da gizli pek çok dostu var. Postmodern durumun kendi başına -yani, siyasal bir müdahale olmadan- üretemeyeceği tek şey dayanışmadır. Halbuki dayanışma olmadan, daha önce de dediğimiz gibi, hiçbir özgürlük güvende değildir ve, David Harvey'in işaret ettiği gibi,[10] farklılıklar ve bunların beslediği "kimlik politikaları" da genellikle baskının içselleştirilmesiyle sonuçlanıyor.

Dayanışma ilkesini kötüye kullanmak çok kolaydır; [çünkü] farklılıkla dayanışmanın gerekliliğinin nerede sona erdiğini ve baskıya suç ortaklığı yapmanın nerede başladığını kesin olarak belirlemek hiç kolay değil ve belki de imkansızdır. Bütün ilkeli siyasetler gibi postmodern siyaset de kendi ilkelerine meydan okuma tehlikeleriyle doludur. Bu bağlamda postmodern siyasetin öteki siyaset türleri karşısındaki tek avantajı, bunun böyle bir tehlikenin bilincinde ve dolayısıyla da kendi yaptıklarını denetlemeye yatkın olmasıdır. Hepsinden önemlisi de postmodern siyaset, mükemmel çözümlerin ve garantili stratejilerin olmadığına, kendi görevlerinin asla sonuçlanmayacağına ve çabalarının sonuçsuz kalabileceğine hazırlıklı ve alışkındır. Bu belki de topluluk kurmayı hedefleyen modern siyasal girişimlerin çok sık düştüğü tuzağa -yani, özgürleştirme kisvesi altında baskının tesis edilmesi tuzağına- karşı en geçerli korumadır.

"Bir güzellik var ve bir de aşağılananlar" diyordu Albert Camus 1953'te *Retour a Tipasa*'da. "Bu ne denli zor olsa da ben ne birincisine ne de ötekine vefasız olmak istemem." Bu iman ifadesine yalnızca şunu ekleyebiliriz: Seçici vefasızlığa yeltenmenin akıbeti hiç de iyi olmaz çünkü aşağılananlarla dayanışma olmadan herhangi bir güzelliğin olması zordur.

10. David Harvey, "Class relations, social justice and the politics of difference", *Principled Positions*, s. 118.

Dizin

C-Ç

D

E

I-İ

N

O-Ö

P

Q

R

S-Ş

T

U-Ü

V-W

Y-Z

ıep uçuk ve soyut şeylerden söz etmek
nizdeki kitap ise bu anlayışı, önyargıyı
nt Bauman burada "pratiğin felsefesini" yapıyor. "Postmodern" dünyada kesin olan tek şeyin "belirsizlik" olduğunu ve "olumsallık" değirmeninin bütün "paradigmaları" *her an* "yeniden kurduğunu" gözlemliyor. Bundan dolayı da, hiç kimsenin "avangartlık" iddiasında bulunamayacağını; çünkü "olumsallık" değirmeninin içinde öğütülmekten kaçışın mümkün olmadığını söylüyor.

Bauman *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*'nda bizi "yabancıların", "türedilerin", "paryaların", "turistlerin", "aylakların", "köktencilerin", vb.'nin dünyasına sokuyor. Söz konusu kesimlerin neden toplumun "vazgeçilmez" üyeleri olduğunu görüyoruz. "Yerliler"in "türediler"e ne kadar muhtaç olduğunu, onlar olmadan kendilerinin de "yersiz" kaldığını fark ediyoruz. "Yerli"den fazla "yerlici" kesilen "yabancılar"ın ruh halini anlamaya çalışıyoruz. O çok yücelttiğimiz "kültür"e bir de "tüketici kooperatifi" olarak bakıyoruz. "Aydınlanma"nın çelişkilerine tanık oluyoruz. "Toplumu eğitmek" isteyen "avangart aydınlatmacıların", işlevleri sona erip işsiz kalınca nasıl deliye döndüğünü, yığınlara saldırdığını görüyoruz. Öte yandan modern çağın başındaki "eğitim devrimi"nin izini sürerek Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'ni gözden geçiriyoruz.



"Postmodern pratiğin felsefesi" olarak nitelendirebileceğimiz bu çalışmanın kendi özgün "temelleri" de var: Özgürlük, daha fazla özgürlük; farklılık, daha fazla farklılık; ve bir de (bunların sürekliliğinin sağlanması için) dayanışma, daha fazla dayanışma. Belirsizlik ve farklılıkların egemen olduğu postmodern dünyada sorumluluk ile özgürlüğü bir madalyonun iki yüzü olarak gören Bauman son sözü de özgürlüğe veriyor.

AYRINTI • İNCELEME
ISBN 975-539-300-5

